

en el nacimiento de la Ilustración alemana:
Matthias Knutzen y Johann Christian Edelmann

El proceso de recepción del pensamiento de Baruch Spinoza en el territorio alemán ha sido objeto de estudios sistemáticos ya desde finales del siglo XIX y la mayoría de estos estudios se han concentrado en la influencia que la doctrina spinoziana ha ejercido en el desarrollo de la filosofía alemana, especialmente en su corriente idealista. En efecto, los especialistas han concentrado sus investigaciones principalmente en lo que podría calificarse como el episodio central de la recepción de Spinoza en Alemania: la polémica conocida como *Pantheismusstreit* o *Spinozismusstreit*,¹

1. Heinrich Scholz fue el primero en llamar la atención sobre la riqueza conceptual-filosófica de esta querrela. En 1916 publica una compilación de los textos que componen la polémica, bajo el título *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit* [Los textos principales del la Polémica del panteísmo] (Verlag von Reuther & Richard, Berlín). Lo mismo había hecho algunos años antes Fritz Mauthner, en su compilación *Jacobis Spinoza-Büchlein nebst Replik und Duplik* [El librito de Jacobi sobre Spinoza junto con la réplica y su contrarréplica], Georg Müller, München, 1912. Desde entonces, los textos de la denominada *Polémica del panteísmo* o *del spinozismo* han sido traducidos a muchas otras lenguas y el trasfondo conceptual de la querrela ha sido objeto de numerosísimas investigaciones. Véanse, por ejemplo: Hans Schmoldt, *Der Spinozastreit* [La Polémica sobre Spinoza], Konrad Triltsch, Würzburg, 1938; Hermann Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. I: Die Spinozarennaissance* [Dios y la libertad. Estudios sobre la filosofía de la religión en la era goethiana. I: El renacimiento de Spinoza], Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1974; Stefan Winkle, *Die heimlichen Spinozisten in Altona und der Spinozastreit* [Los spinozistas clandestinos en Altona y la Polémica sobre Spinoza], Verein für Hamburgische Geschichte, Hambrug, 1988; Kurt Chist, *Jacobi und Mendelssohn*, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 1988; Sylvain Zac, *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1989; Klaus Hammacher, «Herders Stellung im Spinozastreit» [«La posición de Herder en la Polémica sobre Spinoza»], en Heinz, Marion, *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus* [Herder y la filosofía del Idealismo alemán], Rodopi, Amsterdam/Atlanta, 1997, pp.166-188; H-P. Tavoillot, *Le*

sin duda uno de los eventos filosóficos más significativos del fin de siglo XVIII alemán.²

Como se sabe, el desencadenante de esta polémica es por poco anecdótico. Según Jacobi, Lessing le habría confesado, algunos meses antes de morir, su total acuerdo con la filosofía de Spinoza. En una extensa carta escrita en 1783, Jacobi comunicó esta información a Moses Mendelssohn, quien se disponía a escribir una biografía intelectual de Lessing. La noticia fue recibida con preocupación, pues hacia finales del siglo XVIII la doctrina spinoziana era considerada como sinónimo de ateísmo, fatalismo y naturalismo, como un peligro para el orden religioso y político vigente. El spinozismo era, por lo tanto, una doctrina que debía ser combatida, refutada y borrada de la faz de la Tierra. La identificación de Lessing como spinozista era un escándalo y Mendelssohn sentía el deber de defender la reputación de su amigo. Pero Jacobi no sólo acusaba a Lessing de haber sido en secreto un seguidor de Spinoza sino que, además, sostenía que toda la filosofía racionalista conducía necesariamente al spinozismo. Motivado por el fracaso del debate privado, Jacobi dió a la imprenta su intercambio epistolar, que apareció en 1785 bajo el título *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Señor Moses Mendelssohn*.³ Fue así que el secreto de Lessing quedó al descubierto y la filosofía spinoziana se transformó en el centro de un debate público en el que participaron todas las figuras principales de la escena filosófica alemana. La discusión en torno a la correcta interpretación del spino-

Crépuscule des Lumières. Les documents de la Querelle du panthéisme. 1780-1789, CERF, Paris, 1996; Detlev Pätzold, *Spinoza-Aufklärung-Idealismus. Die Substanz der Moderne [Spinoza-Illustración-Idealismo. La sustancia de la época moderna]*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1995. Segunda edición: Koninklijke van Gorcum, Aassen, 2002.

2. En este sentido, Hermann Timm sostiene que mientras que la *Crítica de la razón pura* no produjo una ruptura en la auto-comprensión filosófica de la época, el legado spinoziano de Lessing y la polémica que éste desencadenó, sí generó en sus contemporáneos la conciencia de un cambio de eras (Timm, *op. cit.*, p. 6). Frederick Beiser afirma que la polémica del spinozismo tuvo una influencia en la filosofía del siglo XIX tan grande como la *Crítica de la razón pura* de Kant (cf. Frederick Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/London/England, 1987, p.44). Manfred Walther afirma que la querrela del spinozismo sirve de hilo conductor en la crisis del pensamiento tradicional en Alemania (Manfred Walther «Histoire des problèmes de la recherche» en *Les Cahiers de Fontenay* N. 36-38, *Spinoza entre lumière et romantisme*, Paris, 1985, p. 41) y, por su parte, Tavoillot cree que con el *Pantheismusstreit* Alemania, que se encontraba atrasada intelectualmente respecto del resto de Europa, realiza un «*rattrapage*» que la proyecta a la cabeza del movimiento intelectual de la Ilustración (Tavoillot, *op. cit.*, p. iv).

3. Friedrich Heinrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, 1785. Segunda edición: 1789. Tercera edición en *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, editado por Köppen, Jacobi y Roth, Gerhard Fleischer, Leipzig, 1812-1825. 6 tomos (reimpresión: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968), t.IV.1 y IV.2.

zismo quedó entrelazada con la discusión acerca de los límites y el alcance de la razón humana.⁴

De modo que, contrariamente a lo que tanto Jacobi como Mendelssohn hubiesen deseado, la principal consecuencia de esta polémica fue lo que se conoce como el *Spinozarennaissance* en Alemania a finales del siglo XVIII.⁵ Por primera vez en la historia, Spinoza era discutido públicamente y sus textos eran leídos sin los prejuicios que muchos de sus críticos habían instalado en el imaginario de los estudiosos. Esto posibilitó nuevas interpretaciones, como las de Goethe, Herder y Schleiermacher, quienes negaron que el spinozismo fuese una doctrina ateaista e incluso llegaron a considerarla como expresión de la verdadera religiosidad cristiana. La presencia de Spinoza como un interlocutor privilegiado en las obras de Fichte, Schelling y Hegel es también testimonio de esta renovada lectura de su filosofía.⁶

Pero la influencia de Spinoza en Alemania comienza muchos años antes del *Spinozismustreit* y la importancia de su doctrina en el desarrollo de la filosofía alemana no se limita a haber servido como una de las fuentes de los sistemas idealistas de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Es cierto que, enfrentados al sistema metafísico monista de Spinoza, tradicionalmente sintetizado bajo el lema *Deus sive natura* y bautizado luego por John Toland como *panteísmo*, muchos pensadores alemanes se inclinaron por una interpretación según la cual el mundo es inmanente a Dios. La unidad conformada por Dios y la naturaleza

4. Como resultado de la polémica epistolar con Jacobi, Moses Mendelssohn publicó sus *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* [Horas matinales o Lecciones acerca de la existencia de Dios], Voss, Berlin, 1785. Al año siguiente apareció su *An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza* [A los amigos de Lessing. Un apéndice a la correspondencia del Sr. Jacobi sobre la doctrina de Spinoza], Berlin. Jacobi respondió con un texto titulado *Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings* [Contra las acusaciones de Mendelssohn en su escrito a los amigos de Lessing], Leipzig, 1786. Immanuel Kant intervino en la polémica con su artículo «Was heißt: sich im Denken Orientieren?» [«¿Qué significa orientarse en el pensamiento?»], publicado en la *Berlinische Monatsschrift* en octubre de 1786. Un año más tarde apareció el influyente texto de Herder, *Gott. Einige Gespräche* [Dios. Algunas conversaciones], Karl Wilhelm Ettinger, Gotha, 1787. Estos escritos, junto a cartas privadas intercambiadas entre Jacobi, Goethe, Herder, Hamann, Elise y Albert Reimarus, entre otros, constituyen las fuentes de la Polémica del spinozismo.

5. Acerca del concepto de *Spinoza-Renaissance*, véase la obra de Hermann Timm ya citada y el reciente estudio de Michael Czelinski-Uesbeck, *Der tugendhafte Atheist. Studien zur Vorgeschichte der Spinoza-Renaissance in Deutschland* [El ateo virtuoso. Estudios acerca de los antecedentes del renacimiento de Spinoza en Alemania], Königshausen u. Neumann, Würzburg, 2007.

6. Es por ello que se suele afirmar que junto con la filosofía kantiana, el spinozismo es el segundo pilar sobre el que se construyó el Idealismo alemán. Véase, por ejemplo, el estudio de Jean-Marie Vaysse, *Totalité et Subjectivité. Spinoza dans l'Idéalisme Allemand*, Vrin, París, 1994. Véase también Manfred Walther (comp.), *Spinoza in der deutsche Idealismus* [Spinoza en el Idealismo alemán], Königshausen u. Neumann, Würzburg, 1992.

redunda, así, en una divinización del universo entero. El ámbito de la multiplicidad y la finitud, de la limitación y la corrupción parece evaporarse, desvanecerse en la infinitud y la eternidad del ser de Dios.⁷ Sin embargo, frente a esta tendencia interpretativa que conduce a posiciones idealistas, otros adoptaron la dirección opuesta. En vez de transformar al mundo en una realidad que existe en la mente de Dios, ciertos pensadores se inclinaron por ver a la divinidad misma, al principio productor, a la fuente de la vida, como absorbida por la infinitud de naturaleza. De este modo, la filosofía spinoziana se encuentra también a la raíz de una corriente de pensamiento materialista, forjada y desarrollada a lo largo de todo el siglo XVIII por algunos pensadores alemanes.

A lo largo de las páginas siguientes, nos proponemos mostrar que mucho antes del *Spinozarenaisance* y de que Goethe y Herder y los jóvenes representantes del Romanticismo y del Idealismo produjeran lecturas reivindicatorias de Spinoza en clave idealista, existieron en el territorio alemán otros pensadores que evidencian una fuerte influencia del pensamiento spinoziano, comprendido en clave materialista y atea. De modo que, contribuyendo ellos mismos a profundizar la mala reputación del spinozismo, estos pensadores heterodoxos, sediciosos y polémicos, fueron los primeros en ser identificados como seguidores del *filósofo maldito* o en declararse incluso ellos mismos como spinozistas, y debieron sufrir en carne propia la condena que desde hacía décadas pendía sobre Spinoza y sus ideas. Asimismo, buscaremos poner en evidencia que estos pensadores representan el nacimiento y los primeros desarrollos de esta corriente materialista que, si bien no logra imponerse durante el siglo XVIII, constituye un fenómeno que no carece de interés, pues descubre la presencia en territorio alemán de lo que puede considerarse una tendencia radical al interior de la *Aufklärung*.

Hablar de la existencia de *spinozistas* en el territorio alemán durante las últimas décadas del siglo XVII y las primeras del XVIII es, sin embargo, problemático. Durante los años posteriores a su muerte, Spinoza no tuvo discípulos que se dedicaran a estudiar sus obras, transmitir su sistema y difundir sus ideas.⁸ La reacción en su contra por parte de sus contemporáneos y la prohibición de sus

7. En esta línea se inscriben las interpretaciones de Lessing (véanse los dos fragmentos publicados póstumamente, «Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der vorherbestimmten Harmonie gekommen» [«A través de Spinoza, Leibniz dio sólo con la pista de la armonía preestablecida»] y «Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott» [«Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios»] en G. E. Lessing *Werke*, 8 tomos, ed. por H.G. Göpfert, Carl Hanser, München, 1970-1979, t. VIII, pp. 515-518, Mendelssohn (véase *Horas matinales...*, ed. cit.), Hegel (véase el capítulo que le dedica a Spinoza en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*) e incluso la de Herder (véase *Gott. Einige Gespräche*).

8. Cf. Rudiger Otto, *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert* [Estudios sobre la recepción de Spinoza en Alemania en el siglo XVIII], Peter Lang, Frankfurt a.M., 1994, p. 75.

textos sin duda contribuyó a ello. Sin embargo, durante este período algunas tesis spinozistas del *Tratado teológico político*⁹ fueron reivindicadas por ciertos pensadores clandestinos en el contexto de la discusión suscitada por la crisis al interior de la Iglesia Reformada. Se trata de personajes poco estudiados, que gozaron de una pésima reputación entre sus contemporáneos no sólo por haber sido asociados a posiciones spinozistas y, por lo tanto ateístas, sino porque en la mayoría de los casos fueron denunciados por los clérigos y perseguidos por las autoridades políticas. Matthias Knutzen (1646-?), Friedrich Wilhelm Stosch (1646-1704), Theodor Ludwig Lau (1670-1740), Jacob Wittich (1677-1739), Johann Lorenz Schmidt (1702-1749) y Johann Christian Edelmann (1698-1767) son, entre otros, los más frecuentemente considerados como *spinozistas clandestinos*. La mayoría de estos pensadores denunciaron la situación de la Iglesia protestante como una verdadera traición a todos los principios de la Reforma pues, integrada a la estructura del Estado, ésta se había transformado en autoritaria, dogmática y elitista.¹⁰ Además, veían en los dogmas del protestantismo ortodoxo el fundamento sobre el cual se sostenía el régimen monárquico feudal, que muchos de ellos consideraron injusto y opresivo. Así pues, en su lucha contra el orden religioso y político, estos rebeldes coincidieron con ciertas tesis spinozianas y las utilizaron en sus batallas.¹¹

9. Baruch Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, Hamburgo [Amsterdam], 1670. A partir de aquí: TTP. Citamos según la traducción de Atilano Domínguez (Spinoza, *Tratado teológico-político*, trad., introd. y notas de A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1988) indicando la paginación de edición canónica de Gebhardt.

10. Grossman señala que la ortodoxia luterana del siglo XVII y XVIII evolucionó hacia una doctrina cada vez más autoritaria, especialmente acerca del carácter de los textos bíblicos. Sus defensores remitían a la interpretación de Johann Andreas Quenstedt (1617-1688), quien había sostenido la doctrina de la inspiración divina. Quenstedt afirma que la autoridad de las Sagradas Escrituras y la de Dios es una y la misma. La autoridad de las Escrituras es el resultado de una decisión de Dios y el hecho que prueba que éstas fueron escritas con inspiración divina. Por lo tanto, las Escrituras eran consideradas como un producto de las manos de Cristo y el texto como sacrosanto. La crítica bíblica era, pues, considerada herética (véase Walter Grossmann, *Einleitung des Herausgebers [Introducción del editor]* en Johann Christian Edelmann, *Sämtliche Schriften in Einzelausgaben [Escritos completos en volúmenes separados]*, ed. W. Grossmann, Friedrich Frommann Verlag/Günther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972, tomo VII.2, p. viii).

11. Es notable que los primeros estudios sistemáticos acerca de Spinoza en Alemania, que datan de finales del siglo XIX, se concentran en su influjo sobre ciertos pensadores de principios del siglo XVIII: Moses Krakauer, *Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts [Acerca de la historia del spinozismo en Alemania durante la primera mitad del siglo XVIII]*, Schottlaender, Breslau, 1881 y Leo Bäck, *Spinozas erte Einwirkungen auf Deutschland*, Mayer & Müller, Berlin, 1895. Esta línea de investigación es retomada casi un siglo más tarde por K. Gründer y W. Schmidt-Biggemann, responsables de una compilación de artículos de académicos reconocidos que abordan diferentes aspectos de la temprana recepción del spinozismo en el contexto de la teología protestante de principios del siglo XVIII (véase K. Gründer y W. Schmidt-Biggemann (comps.), *Spinoza*

En efecto, estos pensadores encontraron en la filosofía de Spinoza una fuente de inspiración para su rebeldía política y su heterodoxia religiosa. En primer lugar, adoptaron el método y las conclusiones de la exégesis bíblica expuesta en el *Tratado teológico político*; esto es, rechazaron la posibilidad de que las Sagradas Escrituras sean producto de la inspiración divina y propusieron considerarlas como un producto humano destinado a un pueblo particular que únicamente pueden ser comprendidas en referencia a su contexto de surgimiento. Esta perspectiva, contraria a la posición de la ortodoxia cristiana vigente en ese momento, les permitió poner en duda una serie de dogmas que consideraban erróneos –por ejemplo, la existencia del infierno y el paraíso– así como la autoridad de los miembros del clero en cuestiones relativas a la esencia de la divinidad. Poner en duda la letra bíblica equivalía a cuestionar la noción misma del Dios teísta, trascendente y creador, que requiere de intermediarios para comunicarse con los seres humanos. Al contrario, la postulación de una divinidad inmanente según el modelo spinoziano de un Dios que se identifica con la Naturaleza, una divinidad productora de un universo que existe *en* ella misma, les proveyó un fundamento ontológico para sostener la posibilidad de una conexión directa entre los seres humanos y Dios. En efecto, si Dios es inmanente, es suficiente que cada uno lo descubra en su propio interior, sin necesidad de la mediación sacerdotal o textual. Al igual que en Spinoza, la idea de una ética interior –y relativa– que no se rige según valores eternos e inmutables fundamentados en un ámbito trascendente les permitió rebelarse frente a la pasiva aceptación de una estructura de poder y una moral fudadas en una supuesta verdad eterna revelada. De modo que, además, este Dios inmanente les brindó un fundamento teórico sobre el cual construir su crítica a la autoridad monárquica. El

in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung [Spinoza y sus primeros efectos en el ámbito de la religión], Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1984). En 1987, con una base textual significativamente aumentada en comparación con Krakauer y Bäck, Winfried Schröder publica su rigurosa investigación *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung* [Spinoza en la temprana Ilustración alemana] (Königshausen & Neumann, Würzburg), que permite evaluar con mayor precisión cuál fue la influencia del spinozismo en las obras de algunos personajes marginales y, a través de ellos, en la conformación de la Ilustración alemana. La conclusión de este especialista, sin embargo, es negativa. Sostiene que propiamente no puede calificarse a estos pensadores como auténticos herederos del pensamiento de Spinoza. Stefan Winkel, en cambio, parece no poner en duda la influencia del spinozismo en ciertos pensadores alemanes de principios del siglo XVIII (véase Winkel, *op. cit.*). En un estudio más reciente, Rüdiger Otto analiza y pone en evidencia que, si bien es difícil hablar de spinozistas secretos o clandestinos en el territorio alemán, existen elementos que permiten establecer una recepción e influencia de Spinoza sobre ciertos pensadores heterodoxos y rebeldes (véase Otto, *op. cit.*). Gilli, por su parte, sostiene que Spinoza es la fuente principal de la corriente materialista alemana que surge a finales del siglo XVII, si bien para esa época, tanto en Inglaterra como en Francia existían ya pensadores que adherían a posiciones materialistas y ateístas y, la mayoría de las veces, revolucionarias (cf. Marita Gilli, «L'influence de Spinoza dans la formation du matérialisme allemand», *Archives de Philosophie* 46, 1983, p. 591).

Tratado teológico político les dio herramientas conceptuales para identificar a los reyes depóticos como los responsables de mantener a los seres humanos en una situación de esclavitud mediante el recurso al temor y el fomento de la ignorancia. Frente a esta dominación exterior, frente a la obediencia irreflexiva exigida tanto por las autoridades civiles como eclesiásticas, la doctrina spinoziana proponía el libre ejercicio de la razón humana y la necesidad de la libertad de expresión. Así, la apelación a la conciencia individual y a la capacidad racional existente por igual en todos los hombres se presentó como la única vía para la conquista de la felicidad, así como para la constitución de un orden político más justo, en el que la obediencia no se fundamenta en diferencias ontológicas entre los seres humanos y valores morales legitimados por una divinidad trascendente.

Si Spinoza sostenía que todo en la naturaleza es resultado de leyes necesarias, de modo que todos los hechos naturales y humanos pueden ser explicados por una causa, mostraba a la vez y con igual firmeza que el hecho de que algunos hombres fueran esclavizados y oprimidos por otros no respondía a un ordenamiento del mundo fundamentado en leyes divinas y eternas, sino que se trataba de una situación que podía ser explicada y modificada. Según Spinoza, la obediencia no es una situación natural sino que en un buen Estado las leyes deben tender a la sustitución de la ignorancia, el terror y la superstición por el *conocimiento racional*, al reemplazo de la obediencia fundada en el temor y la esperanza por el ejercicio de *acciones libres*, que brotan del conocimiento y la comprensión de la propia naturaleza. En este sentido, el spinozismo surgía como una doctrina profundamente revolucionaria, y así lo entendieron estos spinozistas clandestinos.

Además de relativizar la idea de que Spinoza *renació* para la filosofía alemana recién a finales del siglo XVIII, la existencia de estos pensadores y las posiciones políticas y filosóficas asumidas por ellos ponen en evidencia que, además de encontrarse indiscutiblemente a la raíz del Idealismo alemán, el spinozismo tuvo una importancia central en el surgimiento y en el desarrollo de la tradición materialista en Alemania;¹² y que por su reivindicación de la autoridad de la razón humana individual tanto en el ámbito teórico como práctico, se encuentra a la raíz de posiciones que hoy pueden ser consideradas como exponentes de una tendencia radical al interior de la *Aufklärung*.¹³ Paralelamente a la corriente más conservadora y moderada, representada principalmente por Moses Mendelssohn y luego por Immanuel Kant, esta otra tendencia de la Ilustración alemana, con su

12. Como señala M. Gilli, los inicios del materialismo alemán son generalmente mal conocidos, pues los especialistas han dejado de lado esta corriente para concentrarse en la gran corriente idealista del pensamiento alemán (cf. Gilli, *op. cit.*, p. 590).

13. Además de Gilli, así lo entiende también Nicolao Merker en su *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing*, Editori Laterza, Bari, 1968, pp. 381 y ss.; especialmente p. 394).

reivindicación del materialismo y el ateísmo, se transformó en la fuente de ciertas posiciones de ruptura con el orden y la ideología dominantes. Sin embargo, hay que admitir –y quedará claro a partir de las páginas siguientes– que, más allá de la fuerte reacción oficial contra sus posiciones, los representantes de esta tendencia iluminista carecieron de la profundidad filosófica suficientes como para que sus puntos de vista adquirieran la fuerza generadora de una auténtica polémica.

Así pues, con el fin de mostrar que la influencia de las ideas spinozianas en la filosofía alemana comienza mucho antes que con el *Spinozarennaissance* de finales del siglo XVIII y que ciertos aspectos del pensamiento spinoziano fundamentan posiciones que contribuyen al desarrollo de una filosofía de la Ilustración en Alemania ya desde finales del siglo XVII, a continuación nos concentraremos en dos pensadores, que consideramos paradigmáticos por la radicalidad de sus posiciones. En primer lugar, nos ocuparemos de quien fue considerado como el *primer spinozista* en territorio alemán: Matthias Knutzen, que irrumpe en la escena pública en 1674 con una serie de panfletos en los que se declara como un ateo y un materialista y en los que se enfrenta al orden feudal y de la ortodoxia religiosa. En segundo lugar, analizaremos el pensamiento de Johann Christian Edelmann, quien luego de leer el *Tratado teológico político* en 1740, publica una obra en la que continúa la batalla iniciada por Knutzen contra la teología ortodoxa y el orden monárquico –reproduciendo incluso sus escritos– y en la que no sólo se declara públicamente como un seguidor del ateo Spinoza, sino que también expone su brutal rechazo de la figura de Federico II en tanto *Rey ilustrado*.

Por haber sido usualmente considerados como figuras menores de una corriente de pensamiento que ha sido frecuentemente dejada de lado por los investigadores, Knutzen y Edelmann son hoy prácticamente desconocidos. Es por ello que no sólo haremos referencia a sus doctrinas y posiciones teóricas, sino también a los eventos principales de sus biografías.

Matthias Knutzen

El proceso de recepción de Spinoza en el territorio alemán se inicia pocos meses después de la publicación del *Tratado teológico político*. A principios de 1670, Jacob Thomasius (1622-1684), profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Leipzig y antiguo maestro de Leibniz,¹⁴ pronuncia un discurso titulado «Pro-

14. Se trata del padre de Christian Thomasius, considerado uno de los fundadores de la Ilustración alemana. Jacobi Thomasius expuso su propio sistema filosófico en un texto titulado *Erotemata metaphysica*, publicado póstumamente en 1705.

gramma adversus anonymum de libertate philosophandi», que consiste en un esmerado análisis y una aguda crítica del texto.¹⁵ Thomasius considera la demanda spinoziana de libertad de pensamiento y expresión como un mero pretexto para el libertinaje y la intención sediciosa del autor, cuyo nombre le era aún desconocido. En efecto, según él, éste pretende imponer la libertad de pensamiento y expresión, una verdadera «caja de Pandora», no sólo en los ámbitos de las escuelas filosóficas sino también en el dominio de la teología.¹⁶ Pero Thomasius afirma que el peligro de cismas es mucho más grande cuando cada uno tiene la licencia de pensar y decir lo que quiera, que «allí donde las leyes mandan que todos hablen la misma lengua y tengan el mismo corazón.»¹⁷

Spinoza fue rápidamente desenmascarado como el responsable del *Tratado teológico político*. Poco después de la aparición de esta primera refutación oficial, Leibniz escribe una carta a J. Thomasius en la que, luego de felicitarlo por su Programa contra el «*libellum intolerabiliter licentiosum*» acerca de la libertad de filosofar, le informa que el autor del libro es Benedictus Spinoza, a quien presenta como un «*Judaeus ’aposynágosos, ob opinionum monstra*».¹⁸ Por negar que las Sagradas Escrituras fuesen producto de la inspiración divina y por proponer reemplazar la revelación por la razón, considerada por él como la única vía de acceso a la verdad, Spinoza fue frecuentemente denunciado como un ateo y poco a poco identificado como el *filósofo maldito*.

La necesidad de combatir contra esta doctrina, que ponía en peligro los fundamentos del orden político y eclesiástico en el territorio prusiano, explica la cantidad de textos refutatorios que surgen durante los siguientes años así como el tono encarnizado que la mayoría de ellos adopta. En 1672, el profesor de Filoso-

15. El texto fue publicado en 1672, como apéndice a otra refutación del *Tratado teológico político* hecha por el profesor Conrad Dürr y nuevamente en Jacob Thomasius, *Disertationes LXIII varii argumenti*, editado por su hijo Christian Thomasius, Zeitler, Halle, 1693. Cito el texto según esta última versión. Para un análisis más detallado del contenido de este texto, véanse los artículos de Walter Sparr, «*Formalis Atheus? Die Krise der protestantischen Orthodoxie, gespiegelt in ihrer Auseinandersetzung mit Spinoza*» [*Formalis Atheus? La crisis de la ortodoxia cristiana, reflejada en su discusión con Spinoza*] en K. Grüner y W. Schmidt-Biggemann (comps.), *op. cit.*, pp. 30 y ss. y de Manfred Walther, «*Machina civilis oder Von deutscher Freiheit*» [*«Machina civilis o acerca de la libertad alemana»*] en Paolo Cristofolini (ed.), *L’Hérésie Spinoziste. La discussion sur le Tractatus Theologico-Politicus (1670-1677) et la Réception immédiate du spinozisme*, Apa-Holland University Press, Amsterdam y Maarssen, 1995, pp. 187 y ss.

16. Thomasius, *op. cit.*, p. 572. La refutación de Thomasius consiste en plantear objeciones a la tesis spinoziana según la cual la libertad de pensamiento es armonizable con la paz del Estado y explicita sus implicancias políticas. Para un análisis de las objeciones, véase Walther, *Machina civilis...*, pp. 187-190.

17. *Idem*, p. 581.

18. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* [*Los escritos filosóficos de G.W. Leibniz*], 7 tomos, editado por C.I. Gerhardt, Weidmann, Berlín, 1875-1887, t. I, p. 39.

fía Moral de la Universidad de Altdorff, J. K. Dürr continúa la tarea iniciada por Thomasius y pronuncia su discurso «*De praepostera et impendienda libertate philosophandi*».¹⁹ Ese mismo año, Johannes Müller publica su libro *Atheismus devictus*, donde afirma que el desagradable *Tratado teológico político* no había sido impreso en Hamburgo sino en Holanda, que su autor es un «*formalem Atheum*» y que tanto el texto como Spinoza deberían ser arrojados al fuego.²⁰ En 1674, año de la prohibición oficial en Holanda del *Tratado teológico político*, aparece en Jena un nuevo escrito en su contra, titulado *Tractatus theologico-politicus ad veritatis lancem examinatus* [*Tratado teológico político examinado a la luz de la verdad*], del renombrado profesor de teología Johannes Musaeus.²¹ Inscrito en la misma línea crítica que había inaugurado algunos años antes Jacob Thomasius, este texto tuvo gran circulación entre sus contemporáneos y, por su profundidad y rigor conceptual, es considerado como una de las más valiosas refutaciones tempranas de Spinoza.

Musaeus resume la doctrina del *Tratado teológico político* y expone ordenadamente sus tesis principales y los argumentos que las justifican antes de proceder a refutarlas. Lo hace mediante la reproducción de largos pasajes del texto. De modo que, además de ofrecer una crítica, las extensas citas incluidas en su escrito sirvieron para permitir un acceso directo a ciertas partes de la doctrina spinoziana. Según Musaeus, el pensamiento de Spinoza es sedicioso. Spinoza es para él un *fanaticus*, un utopista, alguien que pretende aniquilar la verdadera religión, reemplazarla con sus ideas supersticiosas y sus falsas imágenes de santos, alguien que desea hacer del templo de Cristo un teatro para la murmuración, para la palabra sin sentido.²² El spinozismo es, según Musaeus, una amenaza para el orden estatal así como para la religión cristiana.

A pesar del tono filosófico y argumentativo que adopta en este escrito, Musaeus no se priva de recurrir a insultos y adjetivos descalificatorios para referirse

19. Johann Conrad Dürr, *Oratio de praepostera et impia libertate philosophandi, praesertim in religionis negotio, oppositam Tractatui Theologico-Politico scriptoris lucifugae haud ita pridem vulgato. Accessit ejusdem argumenti Programma Lipsiense Jacobi Thomasiai*, Jena, S.E. Buchta, 1672. El escrito es celebrado por Thomasius, quien decide publicarlo. Lo presenta como una refutación del «*libellum plane pestilentem*» de *Benedikt Spinoza* e incluye en el volumen como apéndice su propio *Programa*, al que añade una nota en la que caracteriza al autor del impío escrito como «*formalis Atheus*» (Thomasius, *op. cit.*, p. 572).

20. Johannes Müller, «*Atheismus devictus*», 1672, p. ii (véanse Otto, *op. cit.*, p. 17 y Walther, «*Machina civilis...*», p. 192).

21. Para un análisis del texto de Musaeus, véanse Sparn, *op. cit.*, pp. 32 y ss. y Walther, «*Machina civilis...*», pp. 194 y ss.

22. Johannes Musaeus, *Spinozismus, hoc est Tractatus theologico politicus, quo auctor quidam anonymus, conatu improbo, demonstratum ivit, libertatem philosophandi*, Jena, Literis Bauhoferianis, 1674, dedicatoria sin número de página.

a su adversario. Caracteriza a Spinoza, de acuerdo con lo que ya se había transformado en un lugar común, como un hombre de *opiniones monstruosas*, que fue expulsado de la comunidad judía y que permaneció alejado de todas las religiones. Y añade:

con razón cabría dudar si entre aquellos que el mismo demonio ha alquilado para subvertir los derechos divinos y humanos, se ha encontrado alguno que, para desgracia de la Iglesia y daño del Estado, se haya mostrado más laborioso en destruirlos que este embaucador.²³

Estas palabras, que el pastor luterano Johannes Colerus reproduce años más tarde en su difundida biografía de Spinoza, resume muy bien los rasgos principales de la imagen que la mayoría de los hombres de letras del territorio alemán tenían del filósofo de Amsterdam. Spinoza era un enviado del demonio, cuya doctrina atea implicaba un grave peligro para el orden establecido.

Pocos meses después de la publicación de esta aclamada crítica al spinozismo, un personaje ignoto difundió en Jena una serie de escritos que parecían recoger muchos de los argumentos del *Tratado teológico político*. Esto obligó a Musaeus a interceder nuevamente en defensa de la Iglesia y el Estado, dando prueba de su ortodoxia y de su compromiso con el *statu quo*. Se trata del hereje y declarado ateo Matthias Knutzen, quien años más tarde, sería presentado por Hermann Hettner en su *Historia de la literatura alemana del siglo XVIII*, como el *primer spinozista* en territorio alemán.²⁴

Caracterizado por Hettner como un buscapleitos vanidoso y un inquieto aventurero, presentado por Grunwald como un *profeta del cambio*,²⁵ y reivindicado en la década de 1960 por el teórico marxista Werner Pfoh como un valioso exponente de la lucha contra el orden feudal y la ortodoxia religiosa durante el

23. Pasaje del texto de Musaeus citado por Johann Colerus en su biografía de Spinoza, *Korte dog waaragtige levensbeschryving van Benedictus de Spinoza uit Autentique Stukken en mondeling getuigenis van noglevende Personen, opgesteld* [Breve pero veraz biografía de Benedictus de Spinoza, recogida a partir de testimonios auténticos escritos y orales de personas aún vivas], J. Kindenberg, Amsterdam, 1705. El texto es reproducido en latín en J. Freudenthal/ M. Walther, *Die Lebensgeschichte Spinozas. Lebensbeschreibungen und Dokumente. Stark erweiterte und neu kommentierte Neuausgabe der Lebensgeschichte Freudenthal 1899* [La vida de Spinoza. Relatos biográficos y documentos. Nueva edición considerablemente aumentada y con nuevos comentarios de la obra de Freudenthal de 1899], Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2006 y en castellano en Atilano Domínguez (comp.), *Biografías de Spinoza*, Editorial Alianza, Madrid, 1995, pp. 97-142. Tomo la traducción de esta última versión (Domínguez, *op. cit.*, p. 130).

24. Hermann Hettner, *Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert*, 1894, t. I, p. 42. Véase también Otto, *op. cit.*, p. 77.

25. Véase Grunwald, *op. cit.*, p. 39.

siglo XVII,²⁶ Matthias Knutzen pasó a la historia como el responsable de haber generado un escándalo en la tranquila ciudad universitaria de Jena, a finales del verano de 1674. Públicamente afirmó que era el fundador de una secta atea que contaba con un elevado número de miembros tanto allí como en otras ciudades europeas, los denominados *Gewissener*.

Hasta ese momento, Knutzen había sido un total desconocido para los profesores, clérigos y estudiantes de esa ciudad y, en gran medida, su vida continúa aún hoy envuelta en el misterio. A partir de las breves noticias que él mismo ofrece en uno de sus panfletos y de una primera biografía incluida por Musaeus en el texto refutatorio que compuso en su contra²⁷ completada luego por el estudio introductorio de Werner Pfoh, se sabe que Matthias Knutzen nació en 1646, en el seno de una familia pobre de la pequeña ciudad de Oldensworth, en la región de Holstein al norte de Alemania. Werner Pfoh indica que la llegada al mundo de Knutzen se da en un momento histórico catastrófico para la población alemana, pues luego de la Guerra de los treinta años la región experimentaba un importante retroceso en su desarrollo económico así como político y cultural. Haciendo referencia a Friedrich Engels, Pfoh sostiene que fueron los campesinos los que se vieron más afectados, pues con su trabajo debieron afrontarse los gastos de la reconstrucción de un país azotado por la guerra. Así pues, la fuente principal de inspiración para su posición filosófica habría sido, según este autor, la experiencia directa que Knutzen tuvo de las pésimas condiciones vitales y laborales de las clases más bajas de la sociedad, así como de la opresión a la que se encontraban sometidos.²⁸

Su padre, que era el organista de la iglesia protestante de la ciudad, murió unos días después del nacimiento de Matthias y su madre falleció poco después, mientras él era aún un niño. Él y sus hermanos quedaron al cuidado del pastor y rector de la escuela de la comunidad protestante Zacharias Frabricius, quien le enseñó latín. Según Musaeus, el mismo Fabricius le comunicó que el joven Matthias era un alumno aplicado y trabajador.²⁹ En 1661 Matthias ingresó al Altenstedter Gymnasium en Königsberg. Se graduó cuatro años más tarde y se inscribió en la

26. Werner Pfoh, *Matthias Knutzen. Ein deutscher Atheist und revolutionärer Demokrat des 17. Jahrhunderts* [Matthias Knutzen. Un ateo alemán y un demócrata revolucionario del siglo XVII], Akademie Verlag, Berlin, 1965, p. 35.

27. Johann Musaeus, *Ableinung der ausgesprengten abscheulichen Verleumbdung* [Rechazo de las detestable calumnias difundidas], Jena, 1674. Segunda edición: 1675.

28. Cf. Pfoh, *op. cit.*, p. 8. Este autor sostiene que, a pesar de la opresión de la que eran víctima, tanto los campesinos como los trabajadores manuales no permanecieron pasivos y que durante la segunda mitad del siglo XVII pueden encontrarse numerosos episodios de protestas e intentos por organizarse políticamente para reclamar por sus derechos.

29. Cf. Musaeus, *Ableinung...*, p. 10.

universidad de esa misma ciudad, con el fin de estudiar teología. Sus tendencias anti-ortodoxas se ponen de manifiesto de inmediato, tal como lo atestiguan tres de sus compañeros de estudio consultados por Musaeus. Pfoh indica que en aquel momento existía en Köngisberg un movimiento heterodoxo al interior del protestantismo, el *Sincretismo*, que era apoyado financieramente por las autoridades de la ciudad, de modo que la facultad de Teología se encontraba enfrentada al Consistorio, de corte ortodoxo. El Sincretismo se proponía establecer la unidad, tanto en el plano de la organización como en el plano de la teoría, de los distintos grupos de denominación cristiana que se encontraban enfrentados entre sí. Aparentemente, Knutzen fue influenciado por esta corriente y se educó en el contexto de amargas disputas teológicas entre las diferentes facciones.³⁰

No se sabe en qué año abandonó sus estudios. Su búsqueda de empleo como tutor privado fue infructuosa y regresó a su Oldensworth natal en 1667, donde, según informa Musaeus, inició una polémica con el pastor protestante ortodoxo de la comuna, de nombre Dögen.³¹ Aparentemente, fue el mismo Dögen quien, deseoso de librarse del peligro que este joven de ideas heterodoxas significaba para su comunidad, lo recomendó a su colega el pastor Oldermann de la ciudad de Kotzenbull, quien lo empleó como preceptor para sus hijos. Como era de esperarse, la relación entre este protestante ortodoxo y el joven profesor fue pésima y terminó al poco tiempo. En 1668 Knutzen viajó a Dinamarca y se inscribió en la Universidad de Copenhague, para continuar sus estudios. Ese año publicó su primer escrito, hoy extraviado, que se titulaba «*Thränen Christi mit Thränen in dem Thränenthal der Welt betrachtet und allen Weinenden zum Trost aufgesetzt*».³² Según Pfoh, fue en Dinamarca, donde el régimen feudal era tan cruel y opresivo para la clase plebeya como en Prusia, que el pensamiento de Knutzen dio un giro.³³

Algunos años más tarde regresó nuevamente a Oldensworth y solicitó un puesto como profesor, pero por no contar con documentación de la Universidad que certificara el nivel de sus estudios, el pastor Dögen rechazó el pedido. Tal

30. Sin embargo, Pfoh se apresura a afirmar que no existe una conexión entre el sincretismo protestante y la concepción antifeudal, ateísta y materialista que Knutzen sostendrá años más tarde. Su contacto con esta corriente de pensamiento no hace sino favorecer el desarrollo de este pensamiento (cf. Pfoh, *op. cit.*, p. 12).

31. Cf. Musaeus, *Ableitung...*, p. 11.

32. La indicación de la obra se encuentra en *Allgemeiner Literarischer Anzeiger*, N. 184, Leipzig am 28. Dezember 1801 (cf. Pfoh, *op. cit.*, p. 15).

33. La precaria situación de los trabajadores habría despertado en él un profundo odio a las autoridades políticas que ejercían su poder de un modo absoluto; mientras que la intolerancia propia del protestantismo ortodoxo lo habría convencido de que éste servía de fundamento al régimen más cruel existente sobre la Tierra (cf. Pfoh, *op. cit.*, p. 15).

como él mismo lo reconoce en sus escritos, Knutzen no poseía un título universitario y si bien, como afirma Pfoh, esto no era necesariamente un impedimento en aquella época, otra vez Knutzen debió abandonar su ciudad natal para buscar un modo de ganarse la vida. Se dirigió a Tönningen, donde vivía su hermano. Fue allí donde Knutzen predicó por primera vez ante un grupo de campesinos y artesanos en contra del protestantismo ortodoxo y las autoridades feudales. Como resultado, el Consejo municipal de la ciudad lo obligó a abandonar Tönningen.³⁴ En diciembre de 1673 encontró asilo en Krempen, donde el diácono protestante Wilhelm Alardus le ofreció el puesto de maestro del pueblo. Knutzen pidió autorización al superintendente para pronunciar los sermones de Navidad y Año nuevo. El permiso le fue concedido y nuevamente pudo predicar en público. Sus ideas escandalizaron a las autoridades, que lo destituyeron de su cargo como maestro y le quitaron el permiso para residir en la región. Knutzen debió huir de Krempen, antes de que se cumpliera un mes de haber llegado.³⁵

Durante los meses siguientes vagó por Alemania. En septiembre de 1674 llegó a Jena, cuya universidad ya había alcanzado cierto renombre. Fue allí donde generó un escándalo al difundir una serie de panfletos en los que exponía su cosmovisión ateísta, materialista y anarquista. Se hospedó durante ocho días en el hostel «Zum gelben Engel», centro de la vida estudiantil de esa ciudad.³⁶ El 5 de septiembre, según relata Musaeus, Matthias Knutzen depositó en el confesionario de la Iglesia cercano al lugar donde se sentaban los profesores de la universidad, los manuscritos de dos diálogos en alemán titulados *Ein Gespräch zwischen einem lateinischen Gastgeber un drei ungleichen Religionsgästen, gehalten zu Altona, nicht weit von Hamburg* [Diálogo entre un hospedero educado y tres huéspedes de diferentes denominaciones religiosas, en Altona, no lejos de Hamburgo] y *Gespräch zwischen einem Feldprediger namens Heinrich Brummer und einem lateinischen Münsterschreiber* [Diálogo entre un predicador del ejército llamado H.B. y un miembro del clero]. Al día siguiente, Knutzen depositó en el carruaje del predicador luterano de la corte y superintendente de Dornberg y Bürgel, la epístola en latín «*Amicus Amicis Amica!*» [«¡Amistosos saludos de un amigo a sus amigos!»] y dejó en el domicilio de H. Neuenhahn, el editor del periódico local, *Die Avisen*, una copia del primero de estos diálogos junto con una nota manuscrita solicitando que fueran publicados inmediatamente. La carta, reproducida por Musaeus, dice lo siguiente:

34. Cf. Musaeus, *Ableinung...*, p. 11.

35. Cf. Pfoh, *op. cit.*, p. 17.

36. Cf. Musaeus, *Ableinung...*, p. 13.

¡Estimadísimo Señor!

Por la presente os comunicamos, que aquí mismo en Jena existen ciertas personas, cuyo número asciende a unas setecientas, entre las cuales algunos son ciudadanos y otros hombres de letras, que adhieren a la doctrina expuesta en el Diálogo adjunto. Consiguientemente, os exigimos que publique dicho Diálogo lo más pronto posible en *Die Avisen*, de lo contrario, para utilizar las palabras de vuestras Escrituras (según las cuales, la muerte es como el sueño), con la ayuda de un arma de fuego, os pondremos a dormir en medio de la calle.

Adiós y sed propicios a quien os advierte.

*Hans Friedrich von Vernunft*³⁷

Todos los manuscritos fueron inmediatamente entregados a las autoridades civiles. El Consistorio protestante de la ciudad reconoció que desconocía la existencia de la supuesta secta así como la identidad del autor de los textos. El Duque de Jena y Sajonia, Bernhard, mandó llevar a cabo una investigación policial para dar con la identidad del autor y expresó su preocupación acerca del peligro que podía significar la difusión de los manuscritos.³⁸ Efectivamente, los argumentos contra el orden eclesiástico y monárquico, la crítica a la Biblia y la reivindicación de una nueva religión, atea y fundada únicamente en la razón humana, hacían de estos textos una pieza literaria de una radicalidad comparable únicamente, quizás, al *Tratado teológico político*.

Al igual que Spinoza, Knutzen desarrolla su crítica al orden religioso y al poder político de un modo conjunto. Así como Spinoza afirma, en el Prefacio al *Tratado teológico político*, que tanto los monarcas como los pastores tienen como objetivo la obediencia de los súbditos,³⁹ Knutzen señala que los miembros del clero y los representantes de la autoridad monárquica cumplen una misma función: la opresión de los campesinos y artesanos, que sacrifican sus vidas para pagar impuestos y limosnas. Explícitamente, Knutzen denuncia a la estructura eclesiástica y a los dogmas religiosos como los fundamentos sobre los cuales se asienta el poder monárquico, de modo que su ataque contra el orden político

37. Musaeus, *Ableinung...*, pp. 1-2 y Pfoh, *op. cit.*, p. 20.

38. Cf. Pfoh, *op. cit.*, p. 21.

39. Cf. ТТР, pp. 5-12. El párrafo más claro –y provocativo– tal vez sea el siguiente: «Ahora bien, el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre.» (ТТР p. 7).

adquiere la forma de un ataque contra la ortodoxia religiosa. Todos los panfletos que Knutzen hizo circular en 1674 por la ciudad de Jena, exponen en primer lugar su crítica a la ortodoxia cristiana y presentan su propia posición como una alternativa, como una *nueva religión* capaz de fundar un nuevo orden político y la concordia entre los hombres. Nuevamente de acuerdo con Spinoza, esto que Knutzen denomina una *nueva religión* –de la que supuestamente existían más de setecientos seguidores en Jena– se fundamenta únicamente en la razón y no apela a la autoridad exterior de la Biblia ni de los pastores.

La epístola «*Amicus Amicis Amica!*» expone principalmente sus críticas a la ortodoxia religiosa. La estrategia de Knutzen es mostrar que las Sagradas Escrituras son contradictorias y que, por lo tanto, no sólo han dado lugar a las disputas entre los cristianos sino que además no pueden fundamentar una religión verdadera:

Muchas veces me había preguntado, cómo puede suceder que los cristianos, que son una rueda bien aceitada, se enfrenten los unos a los otros, siendo que sus altercados y disputas se renuevan sin cesar; pero ahora esto ya no me sorprende, desde que he comprendido que el libro donde se encuentra el canon de sus leyes así como el fundamento de su fe, que denominan Biblia, se contradice y opone a sí mismo.⁴⁰

La exégesis bíblica conduce a Knutzen a la misma conclusión que había alcanzado Spinoza: las Sagradas Escrituras no son el producto de la inspiración divina sino que son el resultado de la acción humana. Esto es así porque las Sagradas Escrituras, además de ser ambiguas y permitir múltiples interpretaciones, son contradictorias y muchas veces no tienen sentido.⁴¹ Además, muchos de los hechos que presenta como milagrosos no son en absoluto sobrenaturales.⁴² Por eso no pueden ser literalmente aceptadas ni pueden cumplir la función de mediar entre Dios y el ser humano. Luego de ofrecer numerosos ejemplos que apoyan esta posición, Knutzen concluye:

Dado que es de este modo, amigo lector, que no eres ungido, ningún hombre puede reprocharme que yerro, si junto con mis correligionarios (que están de acuerdo conmigo y que son incontables en París, Amsterdam, Londres en Inglaterra, Hamburgo, Copenhague, como también en Estocolmo y en Roma y en los alrededores) juzgo todos los libros de la Biblia como bellas fábulas, con las que se divierten las bestias, esto es, los cristianos, que mantienen encarcelada a su razón y que eligen expresamente ser irracionales.⁴³

40. Knutzen, «*Amicus Amicis Amica!*» en Pfoh, *op. cit.*, p. 85.

41. Como por ejemplo la frase «*populus videbat sonitum tubarum*» en Exodo 20,18 (cf. *ibid.*, p. 86).

42. Como el hecho de que Esaus naciera con la piel de color rojo (Gen 25,25), lo cual, sostiene Knutzen, es lo más frecuente entre los niños recién nacidos (cf. *ibidem*).

43. *Ibid.*, p. 87.

Al negar la sacralidad de la palabra bíblica, Knutzen destruye el fundamento sobre el cual se basa tanto la teología católica como la protestante y lanza un primer golpe contra el ordenamiento feudal. Knutzen compara a los cristianos que creen en la Biblia con los niños que aceptan la veracidad de las fábulas, con las bestias que no poseen la facultad racional. En vez de elevar al ser humano y procurar su salvación, los pastores que predicán la obediencia ciega y que exigen el asentimiento irreflexivo a todo lo que las Sagradas Escrituras contienen, no hacen sino transformar a sus fieles en seres que voluntariamente limitan el ejercicio de la facultad que los distingue de los animales.

Esta posición frente a la Biblia así como la imagen peyorativa de los cristianos vuelven a aparecer en su *Diálogo entre un hospedero educado y tres huéspedes de diferentes denominaciones religiosas...* La conversación tiene lugar en una taberna a la que arriban tres hombres –un católico, un luterano y un reformado– que piden al hospedero de comer y de beber. Antes de comenzar su cena, los huéspedes se disponen a rezar e invitan al hospedero a hacerlo con ellos. Éste se niega y ante la sorpresa de los viajeros, expone su crítica al cristianismo. Siguiendo la misma línea argumentativa que en su epístola latina, Knutzen hace que el hospedero pregunte a los huéspedes cómo es posible que, si todos ellos basan sus creencias en la Biblia, al igual que tantas otras sectas cristianas, no puedan tolerarse unos a otros. «O bien vosotros mismos o bien la Biblia tienen la culpa» sostiene, y recuerda que en sus años de estudiante había escuchado que esta situación se debía a que los textos bíblicos eran ambiguos. En efecto, los huéspedes aceptan que en la Biblia se encuentran muchas palabras que pueden tener más de un sentido y que esto puede conducir a que se juzgue el texto como contradictorio. Sin embargo, señalan que las contradicciones son sólo aparentes.⁴⁴ A esto, el hospedero responde que cuando la contradicción es entre *est et non est*, entre sí y no, no puede considerarse una contradicción aparente. Los cristianos no responden y se limitan a escuchar y asentir a la exposición del tabernero. Además de ser presentados como tres tontos que no pueden defenderse frente a los argumentos del humilde hospedero, el diálogo concluye con un ingenioso juego de palabras por parte de éste, en el que «*Seelsorger*» o *pastor de almas* se transforma, al cambiar el orden de las letras, en «*Großer Esel*», esto es: *gran asno*.⁴⁵

En todos sus escritos, Knutzen presenta su propia posición como atea y adhiere a una cosmovisión materialista del universo. «Nosotros negamos a Dios»,⁴⁶ escribe en su epístola latina. Del mismo modo, en el diálogo entre el tabernero y

44. Cf. *ibid.*, pp. 46-47.

45. *Ibid.*, p. 55.

46. Knutzen, «*Amicus Amicis Amica!*» en Pfoh, *op. cit.*, p. 87.

los tres huéspedes cristianos, luego de que éstos le preguntan a qué religión pertenece y expresan su sospecha de que puede tratarse de un ateo, el hospedero responde que han acertado:

No creo en ningún Dios y tampoco le doy ningún valor a vuestra Biblia y siendo así, para refutaros, digo también que hay que expulsar del mundo a los pastores y a las autoridades, pues se puede vivir muy bien sin ellos.⁴⁷

Como adelantamos, la posición teológica de Knutzen tiene consecuencias esencialmente políticas: la negación de la santidad de la Biblia y de la existencia de Dios conduce al rechazo de la autoridad tanto eclesiástica como civil. Su ateísmo fundamenta una postura igualitarista y democrática, que sin embargo permanece necesariamente utópica y no es desarrollada con detalle. En efecto, según el personaje del tabernero, que se declara un seguidor de Matthias Knutzen, no hay ninguna diferencia entre él mismo y el rey de Dinamarca.⁴⁸ Para fundamentar esto, recurre a la Biblia misma y señala a sus clientes cristianos que, mientras que allí «vuestro así llamado Dios» dice a los hombres que gobiernen y manden sobre los animales y los peces, en ningún lugar se establece que los hombres deban mandar sobre los otros hombres, tal como lo hace el rey de Dinamarca⁴⁹ y tal como lo hacen los curas y pastores. Knutzen se presenta en este punto como un defensor de los oprimidos, al denunciar

que los buenos, honrados pero pobres artesanos y campesinos en todas partes deben sacrificar su sudor y su sangre a la autoridad [...] así como a los sacerdotes; esto es, dinero en la aduana, dinero en el confesionario para la absolución, dinero por la penitencia, dinero para casarse, dinero para el bautismo, dinero para la intercesión, dinero para dar las gracias, dinero para el funeral, dinero para el sermón fúnebre, dinero para el salario [...].⁵⁰

De modo que la autoridad política así como la autoridad religiosa, que se ejerce de modo absoluto e injusto sobre los trabajadores pobres y oprimidos, no puede basarse en la Biblia sino que va contra lo que allí se establece.

Ahora bien, si el ateísmo de Knutzen lo conduce a un rechazo de la estructura autoritaria eclesiástica y monárquica, no lo lleva sin embargo a la adopción de una posición inmoralista o nihilista. Al contrario, la propuesta de este hereje consiste en ofrecer al mundo una *nueva* Biblia, mucho mejor que la existente. Esta nueva Biblia la poseen todos los seres humanos en sí mismos y los unifica a

47. Knutzen, *Ein Gespräch zwischen einem lateinischen Gastgeber un drei ungleichen Religionsgästen...*, en Pfoh, *op. cit.*, p. 49.

48. «Valgo tanto como el Rey de Dinamarca» (*Ibidem*).

49. Cf. *ibidem*.

50. *Ibid.*, p. 52.

todos, pues no es sino «la razón o el saber, que con la conciencia moral (*Gewissen*) reúne no a uno solo, sino a muchos hombres».⁵¹ Esta nueva Biblia es, según Knutzen, la piedra fundamental de una nueva *religión*. Según él, el cristianismo debe ser reemplazado por esta *nueva religión* de los *Gewissener* o *Conscientarii*, y de la que él mismo se presenta como el fundador.⁵²

El concepto de conciencia o *Gewissen* es caracterizada por Knutzen sin apelar a ningún rasgo idealista. Al contrario, la presenta como un don de «la bondadosa Madre Naturaleza» («*die gütige Mutter Natur*»), que la ha «plantado en nuestros cuerpos».⁵³ De modo que todos los seres humanos la poseen y ninguno carece de ella. Sin embargo, tal como lo reconoce en su tercer manuscrito, el *Diálogo entre un predicador del ejército llamado Heinrich Brunner y un miembro del clero*, Knutzen afirma que, al igual que algunas flores superan a las otras en perfume y ciertas estrellas brillan más que las otras, «también algunos seres humanos aventajan a los otros en entendimiento y reflexión».⁵⁴

Pero los *Gewissener* no fomentan un ejercicio privado de la razón –pues uno solo puede errar– sino que sostienen que la razón es lo que permite que muchos seres humanos coincidan y se pongan de acuerdo en sus conciencias.⁵⁵ Se trata, según Pfoh, de una concepción de la razón esencialmente democrática, pues la verdad encuentra su fundamento en el saber del grupo colectivo y no en el criterio individual de claridad y distinción.⁵⁶ Es esta razón colectiva, esta conciencia colectiva, la que cumple la función de fundamentar los principios de una ética universal:

La conciencia es, para nuestra única vida, nuestra Biblia [...], nuestros pastores y nuestra autoridad y enseña sin ningún costo, lo siguiente: *vivir honradamente, no hacer el mal a nadie y dar a cada uno lo suyo*.⁵⁷

La conciencia moral es el fundamento de una ética que cada ser humano descubre en sí mismo sin necesidad de recurrir a fuentes ni autoridades exteriores. Ella consiste en tres principios que Knutzen reproduce idénticos en sus tres escritos y que pueden rastrearse en los principios del derecho romano⁵⁸ y que pueden

51. *Ibid.*, p. 53.

52. Cf. *ibid.*, p. 51.

53. *Ibid.*, p. 53.

54. *Ibid.*, p. 59.

55. Cf. *ibidem*.

56. Cf. Pfoh, *op. cit.*, p. 23.

57. Knutzen, *Ein Gespräch zwischen einem lateinischen Gastgeber un drei ungleichen Religionsgästen...*, en Pfoh, *op. cit.*, pp. 53-4.

58. Cf. Pfoh, *op. cit.*, p. 44, nota 20.

encontrarse, con las mismas palabras, en el *Tratado teológico político* de Spinoza: «neminem laedere, honeste vivere, et suum cuique tribuere».⁵⁹

Ahora bien, dado que Knutzen niega la inmortalidad del alma, así como la existencia del diablo, del paraíso y del infierno,⁶⁰ quien respete las reglas éticas dictadas por la conciencia no puede esperar la salvación eterna. Quien no las respete no puede tampoco temer los suplicios infernales. La nueva Biblia enseña que no hay premios ni castigos en el más allá sino que

Quien vive bien, para él la conciencia es el paraíso; quien hace el mal, para él la conciencia se transforma en más que cien torturadores, en el infierno mismo y no puede esperarse ninguna otra pena [...]. Quien desprecia esta Biblia, se desprecia a sí mismo.⁶¹

Knutzen sostiene que el premio de quien vive bien es saber que se ha obrado bien y el castigo de quien obra el mal es saber que se ha obrado mal. Se trata, pues, de una ética completamente immanente, que no apela a la autoridad exterior para fundamentar sus reglas ni a los frecuentes mecanismos pasionales –el temor al castigo y la esperanza de la salvación– para fomentar su observancia en los seres humanos. Quien vive según estos principios se obedece únicamente a sí mismo y quien los desprecia, se desprecia a sí mismo. Es por ello que el tabernero, seguidor de Knutzen, puede declarar, orgulloso: «si bien no creo en la existencia de ningún Dios, sin embargo yo mismo vivo como un Dios».⁶²

En conformidad al ideario de los pensadores de la Ilustración, Knutzen afirma que este ideal del ejercicio de la razón y de la conquista de la autonomía moral se alcanzará mediante un proceso de educación. Pues según él, los encargados de las escuelas «transforman, mediante la educación, a los animales salvajes en seres humanos y a las prostitutas en doncellas».⁶³ Uno debe sorprenderse, sostiene

59. Knutzen, «*Amicus Amicis Amica!*», en Pfoh, *op. cit.*, p. 85. Spinoza escribe: «neminem laedant, & suum unicuique tribuant, honesteque vivant» (TTP p. 246). Estas palabras se encuentran en el capítulo xx del *Tratado teológico político*, donde Spinoza argumenta a favor de que de la libertad de pensamiento y expresión no surge ningún inconveniente para el orden y la paz del Estado. Como ejemplo, afirma que en Amsterdam viven en la máxima concordia todos los hombres de cualquier nación y secta religiosa y señala que no existe ninguna secta tan odiosa, «que sus miembros (con tal de que no hagan daño a nadie y den a cada uno lo suyo y vivan honradamente) no estén protegidos con la autoridad y el apoyo público de los magistrados.» (TTP p. 246).

60. En este segundo diálogo, el personaje que es su portavoz exclama: «Herr Doktor, ob ich wohl gelesen habe, daß man gluben müsse, daß ein Gott sei [...] und diez also ein Glaubensartikel sei, se steht doch nirgends in Eurer Biblel geschrieben, daß man glauben müsse, daß ein Teufel oder ein Hölle sei.» (Knutzen, *Gespräch zwischen einem Feldprediger namens Heinrich Brummer und einem lateinischen Münsterschreiber* en Pfoh, *op. cit.*, pp. 58-59).

61. Knutzen, *Ein Gespräch zwischen einem lateinischen Gastgeber un drei ungleichen Religionsgästen...*, en Pfoh, *op. cit.*, p. 54.

62. *Ibid.*, p. 50.

63. *Ibid.*, p. 54.

Knutzen, de que los cristianos toleren las escuelas, pues su Dios no impone su construcción en ningún lugar de la Biblia.⁶⁴ Más aún, Knutzen denuncia a los pastores cristianos como responsables de fomentar la ignorancia:

El motivo por el que nuestros maestros desprecian tanto a la santa razón (hablo de los luteranos), puede notarse fácilmente. Ellos querrían que fuésemos ciegos, de modo que no podamos ver sus cosas absurdas, irracionales, de modo que no cuestionemos sus opiniones sino que las aceptemos por completo y que nos dejemos convencer acerca de cualquier cosa.⁶⁵

Si bien es cierto que Spinoza no es nombrado en sus panfletos y se discute si efectivamente la doctrina de Spinoza ha sido una de las fuentes del pensamiento de Knutzen o incluso si éste llegó a conocer sus obras,⁶⁶ las coincidencias con Spinoza son innegables. En efecto, la posición de Knutzen se basa en un racionalismo radical, que, al igual que en Spinoza, conduce al rechazo de cualquier fuente de conocimiento alternativa, como la revelación bíblica o la profecía.

De este modo, su posición racionalista implica, por un lado, el rechazo, en el plano teórico, de la teología cristiana y, en el plano práctico, del orden clerical y político vigente, basado en la existencia del Dios teísta bíblico. Por otro lado, equivale a una apelación a la necesidad de desarrollar el conocimiento racional y al abandono de la ignorancia y los prejuicios, como el único camino que conduce a descubrir las normas de conducta capaces de posibilitar la vida en sociedad. Así pues, tanto Knutzen como Spinoza fundan éticas inmanentes que no apelan a la autoridad externa, sino que proponen como valor fundamental la autonomía del sujeto y que sirven para fundamentar un orden político y social en el que los seres humanos no se encuentran obligados por leyes trascendentes a obedecerse unos a otros. Si bien en 1674 Spinoza no había terminado aún de redactar la *Ética*, en la que se exponen más claramente los principios de su sistema, las consecuencias ético-políticas de su doctrina ya se encontraban expuestas en el *Tratado teológico político*, que, como vimos, circulaba en el territorio alemán desde su publicación. Es pues, comprensible, que Hettner y muchos otros hayan visto en Knutzen –declarado ateo y enemigo de la religión y el poder tiránico de los monarcas– como el primer seguidor alemán de Spinoza, a quien Jacob Thoma-

64. Cf. *ibidem*.

65. Knutzen, *Gespräch zwischen einem Feldprediger namens Heinrich Brummer und einem lateinischen Münsterschreiber* en Pfoh *op. cit.*, pp. 61-2.

66. Otto sostiene que es probable que Knutzen ni siquiera haya conocido a Spinoza (cf. Otto, *op. cit.*, p. 78). Lo mismo supone Schröder (cf. Schröder, *op. cit.*, p. 21 nota 31). Winkle, en cambio, afirma que un ejemplar del TTP conservado en el archivo de la ciudad de Altona, repleto de anotaciones marginales, probablemente perteneció a Knutzen (cf. Winkle, *op. cit.*, p. 10). Sin embargo, Knutzen no nombra a Spinoza y, si hay coincidencias entre ellos, se trata –como ya señalara Leo Bäck– de una coincidencia que se limita a ciertos lugares comunes de la literatura clandestina (cf. Bäck, *op. cit.*, p. 41).

sus ya había denunciado como *formalis Atheus* y Fabricius había señalado como un elemento sedicioso y un peligro para el orden religioso y político.

La difusión de las ideas de Knutzen en Jena tuvo profundas consecuencias. Sospechados de ateísmo, los profesores debieron defenderse y probar su ortodoxia. Esto, sin embargo, no fue suficiente para borrar las sospechas y, en 1675, el número de estudiantes que se inscribieron en la Universidad fue el más bajo en años.⁶⁷ Se llevaron a cabo investigaciones judiciales para dar con el responsable de los manuscritos. Pero fueron infructuosas. Knutzen había abandonado Jena de inmediato. Aparentemente, se había marchado a Koburg. Según Musaeus, permaneció allí dos días y dejó la ciudad luego de haber depositado una copia de su carta «*Amicus Amicis Amica!*» en la casa del pastor protestante Fischer.⁶⁸ Continuó viajando y difundiendo sus ideas por otros sitios de Alemania, como Nüremberg y Altdorff. Poco después regresó a Jena oculto bajo el seudónimo Matthias Donner y fue visto allí por última vez el 22 de octubre.⁶⁹

El escrito refutatorio de Musaeus fue inmediatamente publicado y, un año más tarde, fue reeditado con una biografía de Knutzen y la reproducción de los tres escritos que han sido conservados hasta la actualidad. Musaeus garantizó, de este modo, la conservación y la difusión de los panfletos del hereje. Años más tarde, Pierre Bayle le dedicó un artículo en su *Diccionario histórico crítico*, en donde lo presenta como «el miserable Knutzen».⁷⁰ Su nombre figura, además, en los léxicos de Trinius y Zedler.⁷¹ Algunos años más tarde, durante los albores de la Ilustración alemana, Johann Christian Edelmann se encargaría de volver a reproducir los textos de Knutzen, reconociéndose explícitamente no sólo como heredero de sus ideas, sino también como un seguidor de Spinoza.

67. Schneider reproduce los números. Mientras que en 1673 hubo 420 inscriptos y en 1674 hubo 440, en 1675, año inmediatamente siguiente al escándalo público de los *Gewissener*, sólo se inscribieron 357 estudiantes. Al año siguiente, 1676, los números se recuperan: 465 inscriptos (cf. Friedrich Schneider, «Beiträge zu der vorzubereitenden Geschichte der Universität Jena (1548/58-1958)», *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Jena*, 1953/4, tomo 4/5, pp. 373 y 384). Según Pfoh, esta estadística prueba que las noticias acerca del pensamiento de Knutzen fueron mucho más allá de las murallas de la ciudad de Jena y de las fronteras de la región de Sajonia (cf. Pfoh, *op. cit.*, p. 22).

68. Musaeus *Ableinung...*, p. 9.

69. Según el teólogo Moller, Matthias Knutzen murió en un monasterio en Italia (Johannes Moller, *Cimbria Literata*, citado en Pfoh, *op. cit.*, p. 26).

70. Véase Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, P. Brunel, Amsterdam/Leiden/La Haya/Utretch, 1740 (5ª ed.).

71. Véanse J. H. Zedler, *Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste* [*Léxico universal de todas las ciencias y artes*] (64 tomos y 4 supl.), Halle & Leipzig, 1732-54; Johann Anton Trinius, *Freydenker-Lexicon, oder, Einleitung in die Geschichte der neuern Freygeister, ihrer Schriften, und deren Widerlegungen* [*Léxico de librepensadores, o Introducción a la historia de los nuevos librepensadores, sus escritos y las refutaciones en su contra*], Leipzig, 1759.

Spinozistas alemanes en el cambio de siglo: F. W. Stosch y T. L. Lau

Edelmann fue el primero, entre todos los pensadores usualmente considerados como spinozistas *clandestinos*, en haber confesado su spinozismo. En este sentido, representa un antecedente directo –y en realidad el único– del caso de Lessing, quien reconoció frente a Jacobi en 1780 su total acuerdo con el spinozismo.⁷² Sólo que Edelmann lo hizo por escrito y públicamente, por lo que debió sufrir las consecuencias de su osadía.

Luego del escándalo desencadenado por Knutzen, tanto los sectores ortodoxos como las autoridades civiles se volvieron más vigilantes frente a la aparición de personas y textos sediciosos. No es, pues, extraño, el hecho de que Spinoza permaneciera como una fuente no mencionada en las obras de muchos pensadores que permiten sospechar su influencia. Así parecen confirmarlo los casos de Friedrich Wilhelm Stosch y Theodor Ludwig Lau, quienes se enfrentaron a la ortodoxia religiosa y al orden político monárquico recurriendo a argumentos de clara inspiración spinoziana y adoptando una interpretación materialista de su sistema ontológico, sin explicitar, sin embargo, que eran herederos del *filósofo maldito*. Detenerse en los casos de estos dos pensadores permite dimensionar correctamente la gravedad de la posición que Edelmann asume respecto de Spinoza.

En 1692 Friedrich Wilhelm Stosch publicó de modo anónimo su *Concordia Rationis et Fidei sive harmonia philosophiae moralis et religionis christianae*.⁷³ Se discute si la principal inspiración de Stosch proviene de la doctrina spinoziana o de su contacto con los Socinianos;⁷⁴ sin embargo, la influencia de Spinoza en la obra, tanto a través del *Tratado teológico político* como de las *Opera Posthuma*, es indudable. Stosch adopta y reproduce muchos aspectos doctrinales del spinozismo, como la metafísica de la sustancia y los modos y también la teoría de los afectos.⁷⁵ Rechaza la distinción cartesiana entre pensamiento y extensión como absurda⁷⁶ e identifica a Dios con la naturaleza, llegando incluso a afirmar: «*Deus est unica et sola substantia*».⁷⁷ Contra la posición de la ortodoxia que intentaba

72. Véase *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, ed. cit., t. iv.1 p. 54.

73. W. Schröder reeditó este texto en *Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung [Filosofía clandestina de la Ilustración alemana]* (vol. 1.2, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1992). Un fragmento del libro se reproduce en el artículo de Stiehler 1955-6 pp.113 y ss. Acerca de Stosch, véase Schröder, *op. cit.*, pp. 32-58; Otto, *op. cit.*, pp. 91-95; Walther, «*Machina civilis...*», pp. 200 y ss.; y Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001, pp. 641-645.

74. Véase Schröder, *op. cit.*, p. 35.

75. Cf. Bäck, *op. cit.*, p. 50.

76. *Ibidem*. Véase Israel, *op. cit.*, p. 642.

77. Stosch, *Concordia Rationis et Fidei*, p. 35.

mantener la fe y la razón en compartimientos separados, el texto de Stosch se propone demostrar no solo la completa armonía entre ellas, sino incluso la superioridad del conocimiento racional. Según él, dado que la revelación es muchas veces oscura, la razón debe examinarla y volver claro su contenido.⁷⁸ Además, pone en cuestión la divinidad de los textos sagrados y afirma que muchos de sus pasajes están llenos de contradicciones y conceptos oscuros. Su objetivo, al argumentar de este modo, es la instauración de la tolerancia religiosa y la reconciliación de luteranos y calvinistas. En este sentido, este texto representa uno de los documentos más importantes de la recepción de Spinoza en la temprana Ilustración alemana, pues por primera vez este autor utiliza expresamente términos y conceptos spinozistas.⁷⁹

Stosch interpreta a Spinoza desde una perspectiva atomista según la cual tanto el cuerpo como el alma son entidades materiales que se comportan de modo mecánico. Dios –la única sustancia– es identificado en sus textos con la naturaleza y la naturaleza es considerada como un sistema atomístico material.⁸⁰ Dios es la causa primera del mundo y se identifica con la naturaleza, que es puramente material. El ser humano no es más que una modificación de este único ente existente. Es una máquina particular, al igual que todos los otros seres vivos. Su vida y su alma consisten en un mecanismo de sangre y humores; el pensamiento es una función del cerebro y depende de sus movimientos.⁸¹ Así, la adopción de la metafísica spinoziana –si bien puede ser considerada parcial y se entremezcla con otras doctrinas– fundamenta la posición materialista de este pensador clandestino de finales del siglo xvii, que continúa y profundiza la tendencia inaugurada por Matthias Knutzen. En el plano de la moral, Stosch acepta el relativismo de los términos bueno y malo, que según él refieren únicamente a lo que promueve o es contrario a la vida.⁸² No fue, pues, difícil para sus lectores detectar el potencial sedicioso de estas doctrinas y conectarlas con el contenido del *Tratado teológico político*.

Si bien solo se imprimieron 100 ejemplares, el *Concordia Rationis et Fidei...*, fue vendido en numerosas librerías de la provincia de Brandemburgo y pronto generó un escándalo público. El clero se mostró inmediatamente descontento. Se inició una investigación para dar con el autor y se descubrió que el texto había

78. Cf. *ibid.*, pp. 97-98.

79. Cf. Walther, «*Machina civilis...*», p. 210.

80. Israel señala que la concepción del cuerpo humano de Stosch, estrictamente materialista, se basa en las enseñanzas del cartesiano holandés-alemán Theodore Craanen (cf. Israel, *op. cit.*, p. 642).

81. Stosch, *Concordia Rationis et Fidei*, p. 48. Véase Gilli, *op. cit.*, p. 594.

82. *Ibid.* p. 35. Véase Israel, *op. cit.*, p. 642.

sido publicado en Guben y no en Amsterdam, tal como decía el pie de imprenta.⁸³ El libro fue prohibido, en razón de sus puntos de vista heterodoxos; las copias confiscadas fueron quemadas públicamente y Stosch fue perseguido y apresado, perdiendo su puesto de Secretario en la corte del príncipe elector de Brandemburgo, para ser luego obligado a retractarse. Si bien durante la investigación y el proceso en su contra, Stosch fue explícitamente acusado de socinianismo,⁸⁴ en 1707 el libro fue denunciado en el periódico teológico *Unschuldigen Nachrichten* por contener «atrocidades spinozistas».⁸⁵ Estas atrocidades consistían precisamente en defender un punto de vista según el cual Dios y el mundo se confundían, es decir, por presentar una posición atea basada en una doctrina filosófica que hacía de todo el universo –Dios incluido– un ser material.⁸⁶

A pesar de la escasez de ejemplares y de la destrucción por parte de las autoridades políticas de muchos de ellos, durante las primeras décadas del siglo XVIII el libro de Stosch circuló en los ámbitos eruditos y fue celosamente buscado y requerido por coleccionistas, como una rareza.⁸⁷

El otro personaje que ha pasado a la historia como un spinozista secreto de principios del siglo XVII es Theodor Ludwig Lau, un hombre bien instruido que estudió en Königsberg, Halle y Leiden y que hizo carrera en la burocracia del reino de Prusia. En 1717 publicó de modo anónimo sus *Meditationes philoso-*

83. Quizás el hecho de que el pie de imprenta estableciera que Amsterdam era la ciudad de impresión del libro pueda ser también tomado como un indicio de la influencia de Spinoza.

84. En efecto, no fue inmediatamente identificado como un seguidor de Spinoza, a quien hacía referencia entre muchos otros autores de dudosa reputación como Descartes, Hobbes, Lucrecio y Gassendi (cf. Schröder, *op. cit.*, pp. 36-37; Otto, *op. cit.*, p. 94; Walther, «*Machina civilis...*», p. 210.). Si esto puede querer indicar, tal como lo sostiene Schröder, que en esa época Spinoza no era aún percibido como una amenaza en las regiones del norte de Alemania, es probable que la acusación de socinianismo y la no enfatización de la influencia de doctrinas spinozianas respondiera más bien, como argumenta Israel, al contexto de discusión teológica al interior de la Iglesia de Brandemburgo y a los métodos de supresión peculiares usualmente utilizados en esa zona durante esa época (cf. Israel, *op. cit.*, p. 644.). El socinianismo era, probablemente hacia finales del siglo XVII, un peligro mayor y un tema de discusión más habitual.

85. *Unschuldigen Nachrichte*, 1707, pp. 156-164 (cf. Schröder, *op. cit.*, p. 36, nota 108 y Otto, *op. cit.*, p. 94).

86. Cf. Schröder, *op. cit.*, 1987 p. 36; Otto, *op. cit.*, p. 95; Walther, «*Machina civilis...*», p. 212.

87. También se sabe que circularon copias manuscritas que permitieron que Stosch y su doctrina no cayeran en el olvido. Las referencias a su pensamiento en léxicos, en relación a la recepción del Spinoza, es habitual. Años más tarde, en 1743, luego de que la ascensión al trono de Federico II propiciara un clima de mayor libertad intelectual –al menos en ciertos ámbitos de la discusión teórica–, el director del Gymnasium de Berlín, Georg Gottfried Küster, pronunció un discurso sobre Stosch y el *Concordia Rationis et Fidei* en el que, sin entrar en detalles acerca de las posiciones escandalosas del autor, proveía datos precisos acerca de otros pensadores que se habían ocupado, durante esos años, de exponerlas y examinarlas (cf. Israel, *op. cit.*, p. 645).

phicae de Deo, mundo et homine. A diferencia del caso de Stosch, este texto, sí, fue explícitamente identificado como un spinozista por sus contemporáneos y combatido en tanto tal.⁸⁸ Otros, en cambio, ponen en duda incluso que haya conocido sus textos.⁸⁹

La sospecha de spinozismo respecto de Lau se debe, al igual que en el caso de Stosch, a la adopción por su parte de una posición panteísta de corte materialista, en la que Dios es identificado con la naturaleza. «En mi opinión, Dios es la naturaleza que todo lo produce (*natura naturans*), yo soy la naturaleza, que ha sido producida (*natura naturata*)»,⁹⁰ escribe Lau. Dios como la naturaleza es situado en el ámbito de la *natura naturans*, el principio activo y productivo. El ser humano y las otras criaturas finitas son, pues, la *natura naturata*, resultado, producto. Pero todo es naturaleza.

La conexión entre ambos aspectos de la naturaleza, la *natura naturans* y una *natura naturata*, fundamenta y garantiza la íntima comunión entre la divinidad y los individuos, que desemboca en una especie de misticismo materialista. Lau lo expresa con una serie de imágenes: «Dios es el mar, yo soy el río; Él es el agua, yo la gota; Él es el fuego, yo la chispa».⁹¹ De este modo, al igual que Spinoza, Lau sostiene que la divinidad se revela a los seres humanos en los seres del universo que éstos experimentan mediante sus sentidos y su razón. Así, el estudio científico de la naturaleza reemplaza a la Biblia, que Lau considera un mero producto de la imaginación de los hombres. El conocimiento racional es, para él, la única vía de acceso a Dios.⁹² La razón es explícitamente reivindicada como la única fuente de verdad y la única capaz de reconocerla.

El libro de Lau, abiertamente hostil hacia la religión revelada –que, al igual que Spinoza, él considera un instrumento de dominación y no un medio para alcanzar la sabiduría y la felicidad–,⁹³ generó una fuerte reacción en Frankfurt am Main, donde fue publicado. La radicalidad de su posición y la dureza de sus expresiones recuerdan, como lo indica Schröder, a los panfletos de Matthias Knutzen.⁹⁴ Los pastores luteranos protestaron y las autoridades civiles reaccionaron confiscando el escrito y quemándolo públicamente. Lau, acusado de ser el autor

88. Cf. Otto, *op. cit.*, p. 101. Leo Bäck y muchos especialistas sostienen que la influencia de Spinoza en Lau es indiscutible. Véase Bäck, *op. cit.*, p. 60; Gilli, *op. cit.*, p. 595.

89. Cf. Schröder, *op. cit.*, p. 130.

90. Lau, *Meditationes philosophicae...*, p. 87.

91. *Ibidem*.

92. Cf. *ibid.*, p. 10.

93. Cf. *Ibid.* p. 44.

94. Cf. Schröder, *op. cit.*, p. 129.

de tan monstruoso libro, fue encarcelado, declarado un ateo, un peligro para la sociedad y finalmente expulsado de la ciudad.

En su defensa, Lau apeló a su antiguo maestro de la Universidad de Halle, Christian Thomasius, renombrado profesor universitario de convicciones progresistas e impulsor de la tolerancia. Pero Thomasius –cuyo padre, Jacob, había sido el primero en reaccionar contra el *Tratado teológico político* en territorio alemán– condenó el libro, señalando que el autor «se deja seducir por la lectura de los escritos del conocido ateo Spinoza».⁹⁵

Descreditado intelectualmente, Lau continuó su batalla a favor de la tolerancia religiosa y de la superioridad de la razón en la investigación de la verdad. Preparó una segunda parte de su libro, que apareció anónima en 1719.⁹⁶ Destruido de Frankfurt, vagó por diferentes ciudades sin encontrar un empleo firme. Al llegar a Königsberg, su ciudad natal, comprobó que su fama como ateo se había difundido al punto que se le impidió insertarse nuevamente en la comunidad. En 1729 se vio forzado a someterse a una ceremonia pública de reconciliación con la Iglesia luterana, y abjuró de sus errores. Pero continuó siendo tratado como un enemigo público.⁹⁷ Sus últimos años, según se cree, los pasó en Hamburgo, bajo el seudónimo de Lenz.

En este contexto, es innegable que Johann Christian Edelmann ocupa un lugar privilegiado en la historia de la recepción de Spinoza en Alemania. Esto es así porque, como adelantamos, Edelmann se atrevió a declararse explícitamente un seguidor de Spinoza, en una época en que la acusación de spinozismo implicaba –como en los casos de Stosch y Lau que acabamos de exponer– graves consecuencias. El texto en el que Edelmann se confiesa spinozista –y combate además la opinión generalizada de que el spinozismo es un ateísmo– lleva el provocativo título de *Moses mit aufgedeckten Angesichte* [*Moisés con rostro descubierto*].⁹⁸ El libro apareció en 1740, momento sumamente significativo para la historia intelectual alemana, pues es el año de la coronación de Federico II como rey de Prusia.

95. Thomasius, *Elender Zustand* [*La condición miserable*], 255 (citado a partir de Otto, *op. cit.*, pp. 104-5).

96. Cf. Schröder *op. cit.*, p. 129; Otto *op. cit.*, p. 102.

97. Cf. Israel, *op. cit.*, p. 653.

98. Johann Christian Edelmann, *Moses mit aufgedecktem Angesichte. Erster, zweyter und dritter Anblick* [*Moisés con rostro descubierto. Primer, segundo y tercer aspecto*], 1740. El texto fue reimpresso (reproducción facsimilar) en el tomo VII de la edición de la obra completa de Edelmann al cuidado de Walther Grossmann, indiscutida autoridad en el estudio de este autor (Johann Christian Edelmann, *Sämtliche Schriften in Einzelausgaben* [*Escritos completos en volúmenes separados*], ed. Walter Grossmann, Friedrich Frommann Verlag/Günther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972, tomo VII.1).

Johann Christian Edelmann

Edelmann nació en 1698 en Weißenfels, en la región de Sajonia.⁹⁹ Su padre era músico de la corte. Luego de recibir una formación inicial en diferentes instituciones (Sangerhausen, Laubahn y Altenburg), en 1720 se trasladó a Jena para comenzar sus estudios en Teología. Influenciado por su profesor Johann Franz Buddeus, Edelmann reaccionó críticamente frente a la nueva filosofía wolffiana. Para ese entonces la fama de Christian Wolff ya se había difundido por todo el territorio alemán, sus textos era utilizados en las universidades y existían ya profesores que se consideraban wolffianos. Hacia 1723 Woff se encontraba en medio de una disputa filosófico-teológica, a raíz de que un grupo de profesores de teología de la Universidad de Halle –donde él había asumido como rector– lo acusaran de ateísmo y de *spinozismo*. Las resonancias de esta polémica se hicieron sentir también en la Universidad de Jena, de modo que puede suponerse que ya en sus años de estudiante Edelmann conocía el nombre de Spinoza, a quien su maestro Buddeus había declarado «el más ilustre ateaísta de nuestro tiempo».¹⁰⁰ El joven Edelmann había aprendido, pues, no sólo a aborrecer la doctrina spinoziana sino también a asociarla al sistema wolffiano, igualmente combatido por sus maestros.¹⁰¹

En 1724 abandonó Jena y viajó a Austria, donde trabajó como profesor privado. Allí entró en contacto con el catolicismo y descubrió nuevas lecturas. Influído por los escritos de Gottfried Arnold,¹⁰² Edelmann pronto se apartó de la ortodoxia luterana y se vinculó con diferentes sectas protestantes que sostenían la posibilidad de una relación sin mediaciones con la divinidad.¹⁰³ En 1731 se trasladó a la provincia alemana de Sajonia. Primero en Chemnitz y luego en Dresden, trabajó como profesor privado. Entró en contacto con Nikolaus Ludwig

99. Basamos el siguiente bosquejo biográfico principalmente en la autobiografía del propio Edelmann (cf. Johann Christian Edelmann, *Selbstbiographie* [Autobiografía], Klose, Berlin, 1849), en el artículo de Dominique Bourel, «Edelmann et le spinozisme», *Archives de Philosophie* 46, 1983, pp.583-589 y en las páginas que le dedican Winkle (cf. Winkle, *op. cit.*, pp. 35-45) y Otto (cf. Otto, *op. cit.*, pp. 105-110).

100. J.F. Buddeus, *Lehr-Sätze von der Atheisterey und dem Aberglauben* [Fundamentos del ateísmo y la superstición], Jena, 1723, p. 144.

101. Cf. Bourel, *op. cit.*, p. 584.

102. Gottfried Arnold es uno de los impulsores del movimiento pietista y tuvo gran influencia tanto en Dippel como en Edelmann. En su obra titulada *Kirchen- und Ketzer-Histoire* [Historia de la Iglesia y la herejía], publicada en 1700, Arnold establece, por primera vez en lengua alemana, que la imagen generalmente sostenida y ampliamente difundida de Spinoza era contradictoria. Más aún, afirma que, explícitamente, Spinoza no se opuso a la existencia de Dios y que él mismo se había expresado en contra del ateísmo (cf. Arnold, *op. cit.*, p. 585). Acerca de Arnold, véase Otto, *op. cit.*, pp. 130 y ss.

103. Cf. Edelmann, *Selbstbiographie*, p. 237.

Conde de Zinzendorf y se unió a la hermandad de los *Herrnhuter*, fundada por él. Poco a poco se convenció de que la palabra de Dios no se encontraba ni en la letra de la Biblia ni en las predicaciones de los nuevos profetas, sino de que el acceso a lo divino era posibilitado por la razón y la naturaleza.¹⁰⁴ Reivindicando a los cristianos sin Iglesia, Edelmann se transformó en un partidario de la Escritura frente a la tradición; de Lutero frente a la ortodoxia; del espíritu frente a la letra.¹⁰⁵ Estas ideas ya aparecen en sus primeras publicaciones, que surgieron en el contexto de una polémica pública contra el Superintendente de Dresden, Valentin Ernst Löscher, representante de la ortodoxia luterana más recalcitrante, que luchaba contra los nuevos impulsos al interior del luteranismo desde una publicación fundada exclusivamente a ese efecto, las *Unschuldige Nachrichten* [*Noticias inocentes*]. Estos primeros escritos, que Edelmann decide titular *Unschuldige Wahrheiten* [*Verdades inocentes*],¹⁰⁶ llamaron la atención de los círculos disidentes al interior de la Iglesia luterana.

Decepcionado por ciertos aspectos del pietismo, Edelmann se alejó de esa corriente y luego de un fallido plan de marcharse a misionar en las Indias, fue convocado en 1736 a Berleburg, donde colaboró con la edición de la *Berleburger Bibel*. En 1740, cuando su heterodoxia era ya definitiva, descubrió a Spinoza, cuyo solo nombre, admite en su *Selbstbiographie*, «lo había hecho estremecer durante sus años de estudiante».¹⁰⁷ Según su relato, el 24 de junio de 1740, Edelmann recibió en Berleburg una encomienda de libros desde Berlín, enviada por su amigo Pinnel. La encomienda contenía el libro, cuya lectura inspiraría la escritura de *Moses mit aufgedeckten Angesichte*.

El primer [libro] que atrajo mi ánimo con una fuerte conmoción interior, fue el *Tratado teológico político* de Spinoza; el atroz retrato que mis profesores me habían transmitido de este libro y de su autor quizás podría haberme conducido a dejarlo de lado sin haberlo leído, si yo no hubiese sabido por experiencia que lo mejor se encontraba en todos los escritos contra los cuales estos Señores solían advertir más fuertemente.¹⁰⁸

Apartado de la ortodoxia de sus maestros, Edelmann decidió leer el *Tratado teológico político* convencido de que allí encontraría la verdad que éstos habían

104. Cf. *ibid.*, p. 274.

105. Cf. Bourel, *op. cit.*, p. 584.

106. Las primeras cuatro secciones aparecen anónimas, en Leipzig, editadas por Samuel Benjamin Walther en 1734.

107. Edelmann, *Selbstbiographie* p. 350. Este testimonio pone en evidencia cuán poderosa había sido hasta ese momento la reacción contra el spinozismo. La imagen de Spinoza como un ateo peligroso, como un *filósofo maldito* que se había difundido por todas partes y era aceptada por los hombres de letras, impedía un acceso filosófico y desprejuiciado a sus obras.

108. *Ibid.* p. 350.

querido mantener oculta. La decisión de leer a Spinoza respondía, pues, a la búsqueda de armas para luchar contra aquellos que se habían declarado como enemigos del spinozismo y a quienes también Edelmann quería enfrentarse. En su autobiografía, admite que lo leyó *sin temor* y con *máxima atención*. Orgulloso, explica que eso sólo fue posible por la independencia intelectual de la que gozaba.¹⁰⁹ El hecho de no pertenecer ni al orden clerical ni a ninguna institución educativa le permitió un acceso a esta obra que otros, formal y económicamente condicionados, no podían realizar.

El impacto de esta lectura en él fue inmenso. Contra lo que sus maestros le habían inculcado, Edelmann dice haber encontrado en el *Tratado teológico político* al «honesto Spinoza».¹¹⁰ Encontró, además, un método exegético de la Biblia que le permitía reforzar y exponer argumentativamente su crítica a la posición ortodoxa según la cual la Biblia era la palabra verdadera e infalible de Dios. Así pues, Edelmann adopta inmediatamente la tesis central del *Tratado teológico político* y niega que la Escritura sea un producto de la inspiración divina. Además, recurre a Matthias Knutzen, cuyos escandalosos panfletos reproduce. Es sobre la noción de «conciencia moral [*Gewissen*]» allí expuesta que Edelmann construye su propio concepto de Dios, una divinidad viviente que no se distingue de la naturaleza en tanto que principio y fuente del ser. Knutzen y Spinoza son de este modo invocados por Edelmann en su lucha contra la ortodoxia religiosa y el poder monárquico, sus enemigos en común.

Moses mit aufgedeckten Angesichte está escrito en forma de diálogo. Los dos personajes principales llevan los elocuentes nombres de *Lichtlieb* y *Blindling*, que hacen referencia a la oposición entre la luz de la verdad y las tinieblas de la ignorancia. Luego se suman un pastor llamado *Stockfinster* —que se traduciría como *Nohecerrada*— y un Superintendente de nombre *Frissumsonst* —¿*Devoraren vano?*—. El título indica ya cuál es la propuesta de Edelmann: no aceptar ciegamente lo que dice la Biblia ni lo que el clero establece como la interpretación correcta, sino atender a lo que se esconde detrás del velo de Moisés. Según Edelmann, hay que buscar al *vermasquierter Schreiber*, al escritor enmascarado, para exponer la verdad escondida por los metafóricos velos. El libro, asistemático y desordenado, está dividido en tres partes, que Edelmann denomina *Anblicke*, es decir, miradas o aspectos que se estructuran según un tema central.¹¹¹

109. Cf. *ibidem*.

110. Cf. *ibidem*.

111. Como señala Grossmann, es sorprendente comprobar que en un período de sólo tres meses (entre julio y noviembre de 1740), Edelmann se familiarizó con el *Tratado teológico político* y al mismo tiempo escribió esta obra de 480 páginas. Esta velocidad en la escritura se refleja en el ritmo y fuerza del diálogo. Sin embargo, su debilidad reside en que no se trata de una obra pensada como

El primer *Anblick* comienza con el examen de la doctrina de la inspiración, según la cual los textos bíblicos recogen la palabra de Dios y son, por lo tanto, infalibles. La primera tarea de Lichtlieb –portavoz de Edelmann– es convencer a su ofuscado interlocutor de que la Biblia no ha sido inspirada por Dios y que por lo tanto, su contenido no debe ser aceptado ciegamente como verdadero. Su argumento se basa en el hecho de que, si la palabra de Dios fuese tan sagrada, Dios jamás podría haber permitido que ésta fuera desfigurada, tergiversada, perdida. Sin embargo, Él mismo permitió la destrucción de las tablas de la ley y esto, porque Él mismo sabía de los peligros implicados en la veneración de lo material y exterior:

A partir de esto podrás concluir sin dificultad de lo más simple lo más complejo y podrás juzgar fácilmente que, si el gran Dios se comportó respecto de las leyes que él mismo había dictado en dos ocasiones diferentes de tal manera que nosotros en la actualidad no tenemos ni vestigio ni rastro de ellas, es porque él mismo, conscientemente, no trataría las escrituras de los hombres con más cuidado, sea que provinieran de Moisés o de algún otro. Pues, en su sabiduría, Él comprendió muy bien, qué clase de idolatría practicarían con el tiempo los hombres respecto de estas letras muertas.¹¹²

Aun si Edelmann acepta la existencia de Moisés como figura histórica, como autor de los textos de la Ley, la pérdida de las tablas originales, el hecho de que no se posean los textos originales de los Evangelios es para él prueba suficiente de que no se trata de objetos sagrados. Las peleas de las diferentes sectas cristianas son declaradas, por lo tanto, absurdas, pues no hay modo de dirimir quién tiene la razón acerca de la correcta interpretación de un texto que ya no se posee y que Dios no se encargó de conservar.

Esto no implica, sin embargo, que haya que deshacerse de la Biblia o que ésta no contenga ninguna verdad. Edelmann coincide con Spinoza en que es necesario realizar una exégesis del texto, atendiendo a la verdadera intención del autor y no a la literalidad de sus palabras. En este sentido, en tanto que puede encontrarse en ellas una verdad, las Sagradas Escrituras pueden ser consideradas como inspiradas por Dios. Pero esto es así porque, según Edelmann –y según Spinoza también– *toda* verdad depende de Dios.

Pues la verdad es siempre de Dios, sea que la exprese Esopo o Pablo, Cristo o Confucio. Pues únicamente existe y permanece un puro espíritu de la verdad, tal como se ha dicho ya más de una vez,

una unidad (cf. Grossmann, *op. cit.*, p. vii). Además de las tres partes publicadas en 1740, Edelmann redacta otras nueve partes a lo largo de los años siguientes. Estas fueron publicadas por primera vez en Johann Christian Edelmann, *Sämtliche Schriften in Einzelausgaben* [*Escritos completos en volúmenes separados*], ed. Walter Grossmann, Friedrich Frommann Verlag/Günther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972, tomo VII.2.

112. Edelmann, *Moses...*, I, pp. 15-16.

y aquello que nosotros reconocemos como verdadero, no nos podría ser inspirado por nadie más que por Él.¹¹³

La verdad siempre es inspirada por Dios, sin importar dónde se encuentre expresada o quién sea el autor del libro. Pero para descubrir esa verdad hay que apartar todo aquello que sirve únicamente como su vehículo y que no debe ser aceptado tal como los autores, según sus culturas, intenciones y temperamentos, decidieron expresarla.

Ahora bien, si la verdad puede ser hallada tanto en la Biblia como en las fábulas griegas, es necesario contar con criterio por el cual las verdades allí contenidas pueden ser reconocidas por los seres humanos y distinguidas de todo lo falso o engañoso. Contra la posibilidad de volver a erigir una autoridad exterior como criterio de verdad, Edelmann sostiene que éste es inmanente a la verdad misma:

una cosa debe ser tenida por divina en virtud de la excelencia que se reconoce en ella y de su verdad que se funda en la razón.¹¹⁴

La verdad es inspirada por Dios, pero para reconocerla basta con que el ser humano la detecte como en sí misma perfecta y fundada únicamente en su razón. Consecuentemente, no puede haber dos fuentes de la verdad ni puede haber dos verdades contradictorias respecto de una misma cosa. Al igual que Knutzen, Edelmann sostiene que si la Biblia fuese el mensaje divino, su contenido no sería ambiguo y no habría dado lugar a interpretaciones tan diferentes entre los distintos sectores dentro del cristianismo y, por lo tanto, no existirían desacuerdos dogmáticos entre ellos.

Su conclusión coincide con la del *Tratado teológico político*: la Biblia no es la palabra de Dios y la enseñanza fundamental allí contenida puede ser descubierta sin dificultades por la razón humana. Ésta no es otra que *amar a Dios y al prójimo*.¹¹⁵ En efecto, Edelmann señala, apelando a diferentes ejemplos, que no todo lo dicho en la Biblia puede ser considerado como la ley divina, pues muchas veces se recomienda el odio a los otros pueblos, las penas inhumanas o la crueldad de los castigos que se impone a los vencidos.¹¹⁶ Las Escrituras han de ser, pues, examinadas con la razón, si se quiere encontrar la verdad divina allí contenida.¹¹⁷

113. *Ibid.*, I, p. 51.

114. *Ibid.*, I, 88.

115. Cf. *ibid.*, I, p. 108.

116. Cf. *ibidem*.

117. Como indica Grossmann, con esto Edelmann extrae a la verdad del ámbito tradicional de la Biblia y anula la distinción entre textos sagrados y textos profanos. Pero Grossmann sostiene que Edelmann va aún más lejos y abre para la noción de tolerancia religiosa un horizonte universal, pues al afirmar

La crítica a la inspiración divina de la Biblia es, pues, la piedra fundamental de la posición de Edelmann. Al igual que Spinoza, él observa con disgusto que los creyentes veneran con más ardor las Sagradas Escrituras que a Dios mismo y a la verdad inspirada por él. En efecto, Edelmann considera a los cristianos ortodoxos como *idólatras de la letra*. Es justamente esta adoración de la letra lo que los condujo, según él, a la erección de un *Bibelgötze*, un ídolo bíblico, un engañoso fetiche que no hace sino mantener oculto al Dios verdadero. Esta situación determina la necesidad de reestablecer a la razón como única vía de acceso a la verdad: «Los ídolos bíblicos deben caer, para que el Dios viviente vuelva a ser reconocido por los seres humanos.»¹¹⁸ Sólo luego de haberse liberado de la autoridad exterior de los textos bíblicos, los seres humanos recobran la posibilidad de encontrar al Dios verdadero. Sólo luego de alejarse de las fuentes externas y de admitir que la verdad se encuentra en su propio interior, los hombres reconocerán «que la conciencia moral [*Gewissen*] que en ellos incluso se vuelve contra ellos mismos, o la razón que vive en todos nosotros y que nos ilumina, es el Dios viviente».¹¹⁹

El segundo *Anblick* del libro está dedicado a exponer este concepto de *lebendiger Gott*. Si bien podemos acordar con Grossmann en que Edelmann no logra su cometido de un modo concreto y conciso, queda claro que esta divinidad verdadera, escondida tras el velo de Moisés, se forja a partir de la noción de la sustancia spinoziana y del concepto de *Gewissen* expuesto por Knutzen. El intento de hacer coincidir ambas doctrinas implica que, en muchos casos, la fidelidad de Edelmann hacia las doctrinas de Spinoza sea difícil de afirmar.¹²⁰

que la verdad se fundamenta en la razón, Lichtlieb apunta a la idea de que la verdadera religión es la misma para todos los seres humanos y se comprueba mediante los actos de amor. Ésta es la idea desarrollada por Lessing en la famosa parábola de los tres anillos. Cf. Grossmann, *op. cit.*, p. xii.

118. Edelmann, *Moses...*, II, p. 45.

119. *Ibid.*, II, p. 65.

120. La falta de sistematicidad en la exposición y la frecuente ambigüedad de sus expresiones hace difícil valorar hasta qué punto Edelmann coincide con Spinoza. En principio, su noción del Dios viviente como un ser que posee conciencia y razón entra en conflicto con el concepto spinoziano de Dios, que no posee facultades ni conciencia de sí (cf. Grossmann, *op. cit.*, p. vi.). Además, como indica Bell, muchas de sus doctrinas –como la de un sistema de premios y castigos a la virtud o al vicio, su noción de creación– contradicen los principios básicos de la ética de Spinoza y muchas de sus nociones parecen provenir más bien de otras fuentes, como el pietismo, las corrientes neoplatónicas y herméticas y el pensamiento místico de Dippel (cf. David Bell, *Spinoza In Germany From 1670 To The Age Of Goethe*, Institute of Germanic Studies, University of London, 1984, p. 19; también Otto, *op. cit.*, p. 107). En realidad, al igual que en el caso de Stosch y Lau, hay que admitir que el pensamiento de Edelmann consiste en una mezcla de elementos sumamente heterogéneos puestos al servicio de su lucha contra la ortodoxia protestante.

Edelmann conoció a Knutzen a través de una breve reseña crítica aparecida en las *Unschuldigen Nachrichten*. Sus escritos probablemente llegaron a sus manos en forma de copias manuscritas, a través de amigos. Si bien los dos diálogos y la epístola *Amicus, Amicus, Amica!* habían sido impresos en la refutación de Musaeus, de 1675, Edelmann decide reproducirlos completos nuevamente, en la segunda parte de *Moses...*, con el fin de rescatar estas valiosas ideas del olvido. Como dijimos, Edelmann recurre principalmente a las nociones de conciencia moral y de razón, tal como las encuentra en los manuscritos de Knutzen, para explicar el concepto de su Dios viviente,¹²¹ y busca la manera de combinar estas nociones con el concepto spinoziano de Dios.

Su adopción de las doctrinas de Knutzen lo obliga a rechazar la caracterización de su posición teórica como ateísta. Por más que él mismo se haya declarado orgullosamente como tal, su posición excluye la posibilidad de que Knutzen haya sido, efectivamente un ateo. Edelmann se pregunta:

¿Pues cómo es posible que éste, que cree en un Dios, no actúe según su conciencia moral; y con qué derecho se puede considerar ateísta a aquél, que vive de acuerdo con su conciencia?¹²²

Al igual que Spinoza, Edelmann considera que los verdaderos ateístas son los que creen ciegamente en el Dios de la Biblia, un Dios personal, pasional, cruel, en definitiva, demasiado parecido a los seres humanos.¹²³ La fe se comprueba en las obras. Por eso, acerca de Knutzen y sus seguidores, los *Gewissener*, Edelmann establece que

dado que el hombre creía en una conciencia y junto con sus amigos vivió según ella, contribuyó mucho menos al mal en el mundo que el que resulta de todos aquellos que se reconocen como creyentes, que admiten creer en un Dios con palabras, que sin embargo luego niegan en realidad con su vida entera y que viven unos con otros peor que las bestias y los diablos, pues ellos dejan de lado su conciencia y lo

121. Sin embargo, es posible sostener con Grossmann que la identificación que hace Edelmann del Dios viviente con la razón y la conciencia se encuentra más cercana a la doctrina estoica que a Knutzen y la doctrina de los *Gewissener* (cf. Grossmann, *op. cit.*, p. xvii).

122. Edelmann, *Moses...*, II, p. 40.

123. Cf. *ibid.*, II, p. 41. Uno de los objetivos que Spinoza se propone al escribir el *Tractatus Theologico-politicus* es precisamente enseñar en qué consiste el *verdadero ateísmo* y en qué medida su posición no puede ser considerada como tal. Allí, Spinoza afirma que «conocemos a Dios y la voluntad divina tanto mejor, cuanto mejor conocemos las cosas naturales» (TTP, p. 85). En cambio, sostiene, si sucediera algo en la naturaleza que no se explica por sus leyes, que desafía su regularidad, ese hecho contradiría el orden establecido por Dios en ella. Ese hecho, dice Spinoza, estaría en contra de las leyes de la naturaleza, y «la creencia en él nos haría dudar de todo y nos conduciría al ateísmo» (TTP, pp. 86-7; énfasis nuestro). Véase también Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, primera parte, apéndice.

que menos hacen es vivir honradamente, no hacer el mal a nadie y dar a cada uno lo suyo; esto es, lejos están de cumplir con los tres deberes en los que, efectivamente, consiste el culto verdadero.¹²⁴

Esta es, pues, su reelaboración de la doctrina de Knutzen: Dios es la conciencia que anima las obras y los pensamientos de todos los seres humanos. Aquél que actúa según su conciencia –aquél que cumple con las tres reglas éticas que garantizan la convivencia pacífica entre los hombres– debe ser reconocido como un creyente. Los verdaderos ateos, en cambio, son los que olvidan su conciencia y adoptan un Dios basado en la letra muerta de la Biblia, un ídolo, un fetiche cuya existencia sólo reconocen de palabra y no mediante sus obras. Así pues, Edelmann abraza el llamado de Knutzen a expulsar de la Tierra a las autoridades y a los pastores, pues según él, un hombre que conoce al Dios viviente y que vive según su conciencia, no tiene ninguna necesidad de la autoridad.¹²⁵ Esta idea conduce a Edelmann a postular un estado ideal de la humanidad, en la que ningún hombre obedece a otro, sino que todos se reconocen unos a otros como hermanos y como señores. Lichtlieb termina de pintar la utopía:

Dios quisiera tan solo que todos los seres humanos fueran *Gewissener*, entonces pronto todo sería muy diferente en el mundo y el nuevo Cielo y la nueva Tierra ya no estarían tan lejos¹²⁶

Además de que esta comunidad de seres humanos completamente racionales, que no necesitan de ninguna autoridad exterior, pues se conducen según la voz interior de sus conciencias, parece muy similar a la comunidad de sabios de la que Spinoza habla en el *Tratado teológico político*, existe otro acuerdo fundamental entre ellos. Edelmann y Spinoza coinciden en la afirmación de que Dios es el *ser* de todas las cosas, «*das Wesen aller Dinge*».¹²⁷ Para fundamentar esta concepción de la divinidad, recurre a citas de la Biblia, fuentes neoplatónicas y patrísticas. Al ver la coincidencia entre Spinoza y estos autores, su conclusión es que «los antiguos cristianos fueron buenos spinozistas».¹²⁸ Edelmann concibe a este Dios viviente como un principio de vida, como una fuerza que recorre la realidad; y, en este sentido, coincide con Spinoza en que los seres humanos no son más que modos a través de los cuales Dios demuestra, de determinada manera, que Él es.¹²⁹

124. Edelmann, *Moses...*, II, 59.

125. *Ibid.*, II, p. 61.

126. «Wollte Gott, es wären nur alle Menschen rechte *Gewissener*, so würde es bald gantz anders in der Welt aussehen und der neue Himmel und die neue Erde nicht mehr weit sein» (*ibid.*, II, p. 64).

127. *Ibid.*, II, p. 130.

128. *Ibid.*, II, p. 134.

129. «No somos más que esto, es decir, determinados modos, a través de los cuales Dios demuestra, de esta o aquella manera, que Él es; esta es la razón por la cual Spinoza, que estaba muy acostumbrado

Ahora bien, tal como se sigue del desarrollo del tercer *Anblick*, Edelmann concibe a este Dios viviente como esencialmente material.¹³⁰

Así pues Edelmann tampoco acepta que Spinoza haya sido un ateo. Contra la terrible imagen del *filósofo maldito* que le habían transmitido sus maestros, sostiene que Spinoza fue expulsado de la Sinagoga y acusado de ateísmo debido a la ignorancia de los hombres acerca de la verdadera naturaleza de Dios. El rechazo de la idea de inmanencia divina reside, según él, en cierta necesidad humana de afirmar la propia independencia respecto del creador. Este acto de soberbia –que Edelmann identifica con el pecado original– no puede ser atribuido a Spinoza, quien reconoció la relación inescindible que existe entre Dios y las criaturas. Por eso *Lichtlieb*, portavoz del autor, está dispuesto a afirmar: «prefiero ser, según la opinión de los renombrados difamadores, un ateo con Spinoza que un ortodoxo con el Señor Stockfinster.»¹³¹ De este modo, Edelmann se transforma en el primero en expresar públicamente su afinidad teórica con el spinozismo.

Un Dios inmanente, identificado como el ser de todas las cosas, como la materia misma del universo, constituye en el pensamiento de Edelmann el pilar ontológico sobre el cual se asientan las consecuencias políticas de su sistema. Al igual que en Spinoza, la inmanencia divina conduce al reconocimiento de la razón como la vía autosuficiente para reconocer la verdad; al rechazo de la autoridad exterior tanto en materia teórica como práctica; a la afirmación de la igualdad entre los hombres; a la crítica de la noción de obediencia. En este sentido, podemos afirmar con Merker que Edelmann es el primer ilustrado alemán que utilizó al spinozismo como un arma programática para denunciar la opresión social propia del sistema feudal y su utilización del cristianismo como soporte ideológico de esa opresión.¹³²

La persecución contra Edelmann comenzó inmediatamente. Cientos de panfletos, artículos de revistas y escritos apuntan contra las tesis expuestas en *Moses...* y en otro libro, aparecido poco después e igualmente difundido, *Die Göttlichkeit der Vernunft* (1743). Edelmann fue acusado públicamente de ateo y la reacción en su contra fue cada vez más violenta. La *Berlinische Bibliothek* siguió de cerca el proceso en su contra y brindaba en sus sucesivos números abundantes detalles de

a expresarse sucintamente, solía decir que las criaturas son meras modificaciones de la esencia divina.» (*ibid.*, II, p. 149).

130. «Él [Dios] y la materia se encuentran unidos de un modo inseparable y sin la materia, Dios jamás podría haber producido un mundo materialista» (*ibid.*, III, p. 7).

131. *Ibid.*, I, pp. 138-9.

132. Cf. Merker, *op. cit.*, p. 387.

la polémica.¹³³ Las autoridades civiles y religiosas le exigieron que hiciera una confesión de fe, para probar su ortodoxia, a fin de que los ataques cesaran. Como respuesta, escribió y publicó en 1746 una nueva obra, *Abgenöthigtes jedoch Andern nicht wieder aufgenöthigtes Glaubens-Bekentniß* [*Confesión de fe impuesta, que sin embargo otros no están obligados a aceptar*]. Lejos de retractarse, confirma su posición según la cual la Biblia no es más que un conjunto de escritos producidos por ciertos hombres, que responden a un contexto determinado y sirven asimismo a un fin determinado.¹³⁴

Edelmann fue expulsado de Berlenburg, la ciudad donde residía, y luego también de Neuwied. Su fama como ateo lo había transformado en un paria social, un elemento peligroso para el orden. Después de errar por el norte de Alemania, encontró refugio en Berlín. Pero tampoco allí logró continuar con su tarea intelectual. En 1750 la *Kayserliche Bücher-Commission* ordenó que se quemaran algunos de sus libros. Vivió sus últimos años en la capital prusiana, sumido en la pobreza y la clandestinidad, y murió olvidado en 1767.

Otra Ilustración alemana

Suele aceptarse que el movimiento espiritual de la Ilustración que se difundió por gran parte de Europa durante el siglo XVIII, si bien guarda cierta unidad profunda, no presenta las mismas características en todas partes. Suele hablarse, por lo tanto, de la Ilustración inglesa, francesa, alemana, española, etc. En el contexto de esta confrontación, el caso de Alemania es frecuentemente señalado como problemático.

Existen profundas diferencias entre el fenómeno de la Ilustración alemana y ese mismo fenómeno en Inglaterra y en Francia, donde el movimiento de las Luces se revela como esencialmente reactivo frente a la religión y al clericalismo, y como sumamente crítico del orden monárquico. En efecto, pensadores ingleses como M. Tindal, J. Toland, A. Collins y Shaftesbury se pronunciaron contra la Revelación y la creencia en los milagros, mientras que defendieron la instauración de una religión natural basada únicamente en la razón. Esta corriente, el deísmo inglés, se difundió en Francia a principios del siglo XVIII e instauró un clima antirreligioso también en ese país. Los librepensadores franceses, con Voltaire a la cabeza, denunciaron a los clérigos y pastores como los culpables de propagar la superstición y de favorecer la ignorancia y, por lo tanto, de obstacu-

133. Cf. Bourel, *op. cit.*, p. 585.

134. Cf. Bell, *op. cit.*, p. 18.

lizar el ejercicio del espíritu crítico, del pensamiento racional. La religión fue vista como un instrumento del despotismo, que favorecía la opresión de los hombres. La radicalización de la crítica religiosa condujo a posiciones materialistas e incluso abiertamente ateas, como los casos de J. de La Mettrie, C. A. Helvétius, D. Diderot y P. H. d'Holbach. Como contraparte en el plano político, este movimiento espiritual conduciría a la decapitación del rey y la familia real.

En el territorio alemán, se sostiene, la situación era muy diferente. Fundada en la metafísica leibniziana y fomentada por el rey de Prusia Federico II, la *Aufklärung* parece guardar una actitud totalmente distinta frente a la religión así como frente al orden monárquico. Sus principales exponentes –Lessing, Mendelssohn, Kant– no se proponen desterrar la revelación ni la fe. Al contrario, aceptan estas nociones y les adjudican una cierta función en la búsqueda de la verdad. La mayoría de los *Aufklärer* parecen haber permaneciendo fieles a la doctrina leibniziana según la cual la razón es la piedra de toque de la verdad y los dogmas de la fe o los contenidos revelados deben ser racionales, o al menos deben poder ser racionalmente interpretados. Así pues, se suele señalar que, a diferencia de los intelectuales franceses e ingleses, los filósofos alemanes de la Ilustración no reaccionan contra la religión ni contra el Estado monárquico, al que todos los profesores universitarios se encontraban ligados en tanto que eran sus funcionarios. A esto se añade la constatación de que, a diferencia de Francia e Inglaterra, Alemania no contaba con una burguesía emergente que pudiera transformarse en el sujeto histórico portavoz de los reclamos de este nuevo movimiento y que, por lo tanto, no se dieron allí las reformas políticas y económicas que en Francia e Inglaterra acompañaron desde lo material la evolución espiritual.¹³⁵

Lo que hemos expuesto acerca del pensamiento de Matthias Knutzen y Johann Christian Edelmann –al igual que sobre Stosch y Lau, aunque más brevemente– parece ser suficiente para volver, al menos, problemática esta imagen usualmente aceptada de una Ilustración alemana que no entra en conflicto con la religión ni con el orden monárquico. Opacada por el predominante interés por investigar la vertiente idealista del pensamiento alemán Knutzen y Edelmann son dos de las

135. Al respecto, véanse Sylvain Zac, «L'Aufklärung, Spinoza et le problème de la foi» en *Archives de Philosophie* 46, 1983, pp. 568-582; Arnold Hauser, *Historia social de la literatura y el arte*, Editorial Labor, Barcelona, 1994, t. 2, pp. 265 y ss.; Agapito Maestre, «Notas para una nueva lectura de la Ilustración», Estudio Preliminar en A.A.V.V. *¿Qué es la Ilustración?*. Tecnos, Madrid, 2007, pp. xxxvii y ss.; Jean-Marie Vaysse, *Totalité et Subjectivité, Spinoza dans l'Ideallisme Allemand*, Vrin, París, 1994, p. 21; Lewis White Beck, *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1969, pp. 10 y ss.; Armando Plebe, *Qué es verdaderamente la Ilustración*, Doncel, Madrid, 1971; y Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne: 1680-1715*, LGF, París, 1994; Panajotis Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981.

figuras centrales de una corriente clandestina, materialista y heterodoxa al interior de la temprana Ilustración alemana.¹³⁶ Herederos del panteísmo metafísico del perseguido Spinoza, inspirados por la radicalidad de las tesis del *Tratado teológico político*, estos filósofos reaccionaron contra el orden clerical y los dogmas del cristianismo ortodoxo, criticaron el orden monárquico como infundado e injusto, reivindicaron la igualdad entre los hombres y vieron en la razón la facultad capaz de hacer salir a los seres humanos del estado de ignorancia y superstición en que el sometimiento a autoridades ilegítimas los había conducido. Tal vez por la fuerte reacción en su contra ejercida por las autoridades políticas y religiosas, pero seguramente también por no encontrarse a la altura filosófica de los representantes de la corriente más moderada, idealista, que acepta la existencia de un Dios teísta, estos personajes permanecieron como secundarios, como figuras menores de la historia de la filosofía y, por lo tanto, no ejercieron una verdadera influencia en sus contemporáneos ni en sus sucesores inmediatos.¹³⁷

En este contexto, Knutzen y Edelmann surgen como verdaderos representantes de una tendencia diferente al interior de la Ilustración alemana, una corriente que bien podría ser considerada *radical*. Si bien, como se ha señalado, hay que lamentar que el talento filosófico de estos hombres, así como de sus seguidores, y la sistematicidad de su pensamiento no fuera comparable al de Wolff, Lessing o Mendelssohn, estos pensadores que desarrollaron sus argumentos clandestinamente y que recurrieron a fuentes bibliográficas condenadas, no carecieron tampoco de cierta conciencia respecto de la peculiaridad del momento histórico en el que pensaron y escribieron. Esto se comprueba especialmente en el caso de Edelmann.

136. Cf. Gilli, *op. cit.*, p. 591; también Merker pp. 390 y ss.

137. La prohibición de sus textos y la persecución contra ellos no son sino evidencia de que, efectivamente, las condiciones materiales no estaban dadas, a finales del siglo xvii y a principios del xviii, para el florecimiento de un pensamiento crítico. En realidad, tampoco lo estaría a finales del siglo xviii, cuando los filósofos más prominentes se plantean el problema de definir el movimiento al que orgullosamente declaraban pertenecer. La Ilustración es para Kant un proceso lento de pequeños avances y reformas en la interioridad del sujeto, que debe transformarse en su propio tutor, pensar libremente, pero continuar obedeciendo (véase Immanuel Kant, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» [«Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?»], *Berlinische Monatsschrift* 4, diciembre de 1784). Tampoco Moses Mendelssohn ve en la Ilustración un reclamo político-social o un conjunto de reivindicaciones que deban ser satisfechas. La *Aufklärung* es para él un hecho de civilización que consiste, subjetivamente, en la capacidad de reflexionar críticamente y, objetivamente, en la difusión de los conocimientos científicos y racionales a porciones cada vez más amplias de la población (véase Moses Mendelssohn, «Über die Frage: was heisst Aufklären» [«Acercas de la pregunta: ¿qué significa ilustrar?»], *Berlinische Monatsschrift* 4, septiembre de 1784) Y cuando en 1785 estalla la Polémica del spinozismo y la autoridad de razón como única vía de acceso a la verdad e instrumento del desarrollo humano es atacada por pensadores como Jacobi, Wizenmann y Hamann, la discusión se mantendrá dentro de los seguros límites de la metafísica, con escasas referencias a las implicancias políticas y sociales.

Como adelantamos, *Moses mit aufgedekte Angesichte* apareció el mismo año que Federico II, impulsor de la *Aufklärung*, fue coronado como rey de Prusia. Consciente de las contradicciones implicadas por la figura de un príncipe ilustrado, Edelmann dedica las páginas finales de la tercera parte de su libro a exponer sus ideas al respecto, en forma de crítica a la oda que Voltaire había escrito para la ocasión, titulada «*Au Roi de Prusse –sur son avènement au throne*», cuya traducción al alemán había sido publicada en el *Hamburger Correspondent*.¹³⁸ Como se sabe, Federico había entrado en contacto con Voltaire pocos años antes de ser coronado para solicitarle que fuera su maestro. El poema de Voltaire celebra la llegada al trono del nuevo monarca, anunciando el comienzo de una nueva era: con Federico, también la filosofía reinará en Prusia. La superstición, la tiranía y el error serán expulsados del reino. Explícitamente, Voltaire hace referencia a Wolff –acusado de ateísmo y spinozismo y desterrado en 1724 por Federico Guillermo I– para asegurar que sus escritos, así como los de Bayle y Leibniz, encontrarían a partir de ese momento la protección del rey.¹³⁹ «El Salomón del Norte trae la luz; Bárbaros, abrid los ojos», concluye el poema.¹⁴⁰

Todo esto debió haber disgustado profundamente a Edelmann. Como indica Grossmann,¹⁴¹ además de la repulsión que debió haberle generado la glorificación que hace Voltaire de la autoridad monárquica, los ejemplos filosóficos elogiados como los inauguradores de una nueva era de pensamiento y libertad significaban poco para un seguidor de Knutzen y de Spinoza. Adoptando un tono sumamente violento, Edelmann emprende su crítica de la era de la Ilustración, tal como, según Voltaire, es instaurada en 1740 por Federico II.

En primer lugar, la reacción de Edelmann ante la oda de Voltaire se fundamenta en su concepción de la autoridad terrenal. Edelmann postula, como dijimos, un fin utópico de la humanidad en la que todos los hombres conocen al Dios viviente y, por lo tanto, no necesitan de la autoridad exterior para vivir honradamente, no hacerle el mal a nadie y dar a cada uno lo suyo. Sin embargo, reconoce también la

138. Voltaire, «*Au Roi de Prusse –sur son avènement au throne*», en *Œuvres complètes de Voltaire avec des remarques et des notes historiques, scientifiques et littéraires: Contes - Satires - Odes - Stances*, Baudouin Frères, París, 1827, t. xvi, pp. 356-359. Versión alemana en: *Hamburger Correspondent*, N. 128, 1740.

139. Las primeras tres estrofas dicen: «Est-ce aujourd'hui le jour le plus beau de ma vie? /Ne me trompe je point dans un espoir si doux?/Vous rénez. Est il vrai que la philosophie/Va régner avec vous?// Fuyez loin de son trône, imposteurs fanatiques,/Vils tyrans des esprits, sombres persécuteurs,/Vous dont l'ame implacable et les mains frénétiques/Ont tramé tant d'horreurs.// Quoi! je t'entends encore, absurde Calomnie!/C'est toi, monstre inhumain, c'est toi qui poursuis/Et Descartes et Bayle; et ce puissant génie/Successeur de Leibnitz.» (Voltaire, *op. cit.*, p. 356).

140. *Ibidem*, p. 358.

141. Cf. Grossmann, *op. cit.*, p. xxix.

necesidad de la autoridad y del castigo, en tanto que los seres humanos se encuentran en un estadio de ignorancia y animalidad, en el que no conocen al Dios verdadero.¹⁴² Pero el hecho de que unos gobiernen y otros obedezcan no introduce una diferencia esencial entre los seres humanos. «¿Qué clase de diferencia hay entre el más luminoso de todos los monarcas y el más oscuro de todos los esclavos, cuando es de noche?»,¹⁴³ se pregunta Edelmann y responde: *ninguna*. Es en este sentido que la veneración de Federico II, rey de Prusia, le parece intolerable.¹⁴⁴

Pero es el otro aspecto de su crítica al poema de Voltaire y a la noción de Ilustración que su elogio a Federico implica, el que, en nuestra opinión, pone en evidencia que esta crítica de Edelmann se fundamenta asimismo de convicciones ilustradas. El filósofo francés presenta a Federico II como el héroe de la verdad, que perseguirá a las tinieblas y a los errores hasta hacerlos perecer. Edelmann protesta, pues según él la verdad

es ella misma amparo y refugio (Sal 91,4) y sabe muy bien hacerse sitio entre todos sus enemigos, y el que no es ciego, la ve siempre, o al menos debe sentirla, allí donde él no la ve; por lo tanto ella no requiere en absoluto de ningún apoyo humano¹⁴⁵

La verdad no requiere de ninguna protección, de ninguna ayuda exterior. La *autoridad* y la *verdad* son dos conceptos difíciles de armonizar para este hombre que, tal como lo confirmaría la historia inmediatamente posterior, vio correctamente las dificultades a las que se enfrentaba un proyecto espiritual que encontraría sus límites en el ejercicio de la política.

Muchos otros pensadores vieron con la misma desconfianza, durante las siguientes décadas, la celebración de Federico el Grande como el héroe de la Ilustración. La censura, debilitada en materia religiosa, seguía siendo vigilante y se estaba muy lejos de gozar de una verdadera libertad de pensamiento y de expre-

142. Cf. Edelmann, *Moses...*, II, pp. 60-61.

143. Edelmann, *Moses...*, III, p. 155.

144. Según él, sólo Dios merece ser honrado y celebrado. A Dios «sólo le corresponde el título de alteza y majestad, y ninguno de sus siervos tiene el derecho de arrogarse este título, aun si fuese mucho más majestuoso que todos los reyes de la Tierra.» (Edelmann, *Moses...*, III, p. 157). Es notable la diferencia en este punto entre Edelmann y Knutzen. Mientras que Knutzen, desde una posición explícitamente atea, propone sin más la abolición de la autoridad terrenal tanto política como eclesiástica, Edelmann conserva una noción de la divinidad –el *lebendiger Gott*, que identifica con la máxima autoridad, el único al que cabe alabar– y es a partir de esta concepción profundamente religiosa que rechaza el endiosamiento de los reyes. En una situación utópica en donde los seres humanos no necesitaran de las leyes temporales, la autoridad no existiría y sólo Dios sería honrado como el único monarca. Si bien coinciden en sus conclusiones –anticlericales y antimonárquicas– ambos parten de concepciones muy diferentes.

145. Edelmann, *Moses...*, III, p. 150.

sión.¹⁴⁶ Edelmann, Knutzen y Spinoza, con su apelación ya a un Dios que coincide con el orden racional del universo, ya a la razón o conciencia moral humana como única autoridad, con su reivindicación de una verdad que no necesita de garantías exteriores, con su afirmación de la igualdad entre los seres humanos y su crítica a la obediencia a la autoridad monárquica despótica, se encontraban, sin duda, más allá de las fronteras de la libertad de pensamiento que el Rey ilustrado estaba dispuesto a tolerar.

Universidad de Buenos Aires - CONICET

146. La crítica de Lessing, por ejemplo, a la libertad instaurada por Federico II es conocida: «No me diga nada de vuestra libertad berlinesa de pensar y escribir. Ésta se reduce únicamente a la libertad de poner en el mercado tantas pavadas contra la religión como se quiera.» (Carta a Friedrich Nicolai del 25 de agosto de 1769, en *Lessings Briefe*, Aufbau-Verlag, Berlin y Weimar, 1983).